

تاریخ الفکر الفلسفی فی الإسلام (٢)

# اَحْرَكَهُ الصَّوْفِيَّةُ فِي الْاسْلَامِ

الدَّكْتُور  
مُحَمَّد عَلَى أَبُو رَيْانَ

أَسْتَاذُ الْفَلْسَفَةِ وَتَارِیخِهَا  
وَصَدِیرُ مَرْکَزِ التَّرَاثِ الْقَوْمِيِّ وَالْمَنْتَهَوَاتِ  
كُلِیَّةِ الْآدَابِ - جَامِعَةِ إِلْكَتْرُونِیَّةِ



# مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

ما ربح الفكر الفلسفى فى الإسلام (٢)

# أبحاث الصوفية في الإسلام

الدكتور

محمد علي أبو زيد

أستاذ الفلسفة وفارسها  
ومدير مركز التراث القرآني والخطوطات  
سلفية الأزداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية  
ج. ش. سرتية - إسكندرية  
٢٠١٦٣ : ٢٨٣



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

رابط بديل  
[lisanerab.com](http://lisanerab.com)

## تصدير

نقدم في هذه العجالة للطبعة الثانية المنفردة من كتاب «التصوف الإسلامي»، وقد أثثنا تسميته باسم «الحركة الصوفية في الإسلام» كي أن يمكن اتفاق هذه التسمية مع مبنى هذا الكتاب، من حيث أنه يعرض لتطور الحركة الصوفية زمانياً، هذا بالإضافة إلى أنه يتضمن دراسات لمعظم مفاهيم التصوف ومصطلحاته، منذ نشأته الأولى إلى تمام احتواء الطرق الصوفية لعالمه كلها في ماضي العالم الإسلامي وحاضره.

وليست الغاية من هذا السفر الجديد هي مجرد تسجيل وقائع الحياة الروحية في الإسلام في وثائق تاريخية، بقدر ما هي محاولة لإظهار ما خفي من أسرار هذه الحركة المباركة وتميز الصحيح منها من الباطل، وتوجيه جماعة المسلمين الآخذين بأسباب الطريق ومرافقه إلى أنساب السبيل وأصلاحها، وأكثرها اتفاقاً مع السلوك السوي والأخلاق الرشيدة التي أرسى قواعدها قدوة المؤمنين، ومقدمه هذه الأمة سيدنا رسول الله عليه الصلاة والسلام.

وسنرى في أقسام هذا الكتاب ما يلتجع صور المؤمنين من التزام بأصول العقائد وفروعها وانطلاق من الكتاب والسنة، وتنسق تام بأهداب الشريعة.. ذلك هو التصوف، وهو خلق المسلم الحق وطريق عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً.

وانسياقاً مع هذا الإتجاه الذي حرصنا على تبنيه، وهو الإنتمام بالعقيدة الإسلامية المطهرة، والإقتداء برسول الله الكريم، فقد جعلنا هدف هذا الكتاب تلك القاعدة أو المعيار السليم، وهو اتخاذ السنة أساساً للتمييز بين التصوف الصحيح والتتصوف الزائف وسنعرض لهذا الموضوع بالتفصيل حيث نقف وقفة ملتزمة إزاء كل انحراف عن مذاهب السلف وأهل السنة الصالحين الأطهار.

و سنحاول أن نعالج في أقسام هذا الكتاب معظم مسائل التصوف ومشكلاته آملين أن يكون هذا العمل سفراً كاماً يعالج مشكلات الطريق الصوفي، ويبرز شخصياته و مفاهيمه عبر تاريخ الإسلام الطويل.

وقد بدأنا بتمهيد للبحث ينصب على مشكلة التصوف المقارن ، وكيف أن ظاهرة التصوف ونموها وتطورها إنما توجد عند الأديان كلها بطريقة تماثلية ، ومن ثم فإن الإسلام ليس بدعة بين الأديان في أن ينشأ لديه زهد ثم تعمق لمضامين الحياة الروحية ، وينشاً التصوف ويختلط بالفلسفة فيظهر التصوف المفلسف ، كما هو الحال في التصوف الهندي والمسيحي والإسلامي في أطواره المختلفة .

وكذلك فإن التمهيد ينطوي على محاولة للرد على بعض علماء النفس التجربى والمرضى الذين يعتبرون أن حالات التصوف هي انحرافات أو أمراض نفسية ، أو أنها توترات عصبية غير سوية ، وأن أصحابها لا يتمتعون بالإتزان النفسي أو بالصحة النفسية .

ثم تناولنا في المقدمة العامة معنى كلمة تصوف بحسب مختلف الآراء ، وكذلك عرجنا على تعريفات التصوف ، واختبرنا جملة منها حاولنا شرحها للتعریف بالتصوف .

وبعد تلك المقدمة السابقة استعرضنا النشأة التاريخية للتصوف ، وكيف بدأ بالزهد وأشارنا إلى بعض شخصيات حركة الزهد ، ثم ختمنا هذا الجزء بالكلام عن العوامل التي أدت إلى نشأة الزهد عند المسلمين .

وفي الجزء التالي من الكتاب حاولنا استعراض الأدوار التي مر بها التصوف الإسلامي وقدمنا هذا الجزء بمقدمة عامة عن حركة التصوف الإسلامي ومدارسه ، مع إيضاح نشأة المصطلح الصوفي والنزاع بين الصوفية والفقهاء ، وظهور الطريق الصوفي .

وكان علينا قبل أن نقدم خاتمة لصوفية الدور الأول ، أن نلقي الضوء على تيارات المذهب الصوفي ، في صورة مدارس روحية كانت لها سمات مشتركة من حيث المنبع والاستمرار التاريخي ، وبعد ذلك عرضنا بعض خاتمة الدور الأول .

ثم تناولنا إلى الدور الثاني ، فنقدم بعض الخاتمة فيه بصورة مختصرة عن معالم

الطريق الصوفي التي تمت صياغته بالفعل خلال هذا الدور الثاني من أدوار التصوف ، أو ما يسمى بالسلم الصوفي ، وأسلوب الانضمام للطريق ، والبيعة الصوفية .

وقد احتصر صوفية الدور الثالث - أي أصحاب التصوف الفلسفى بقسم كامل من هذا الكتاب نظراً لأهمية الدور الذى لعبوه في تاريخ الحياة الصوفية في الإسلام .

وقد أضفنا إلى هذا البحث ثيتاً بالصطلاحات الصوفية التي لم ترد في السلم الصوفى من هذا الكتاب ، ثم ألحقنا بهذا المؤلف ثلاثة موضوعات تدخل في مجال التصوف إجمالاً للمفائد وهي :

(أ) «الولاية الروحية كمعامل التنمية الشاملة» وكنا قد تقدمنا بهذا البحث إلى مؤتمر التصوف بالجزائر .

(ب) «مناقشة التفسير المسيحى للتتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون» «وبالنسبة للعلاج خاصة» وكنا قد تقدمنا به أيضاً للمؤتمر المذكور<sup>(١)</sup> .

(ج) «الإشرافية مدرسة أفلاطونية إسلامية» مناقشة قضية المصدر الإيرانى ، وقد طبع هذا البحث عام ١٩٧٥ ضمن الكتاب التذكاري للمشيخ الإشرافي شهاب الدين السهروردي .

هذا فضلاً عن ثبت بالمراجع العربية والأوروبية والأعلام والمصطلحات الواردة في هذا الكتاب ، ونرجو أن تكون فيه إفادة للعلماء والباحثين كمرجع عام في التصوف الإسلامي يهدى إلى طريق الحق في هذا المجال الروحي العميق .

دكتور محمد على أبو ريان

---

(١) منتدى الفكر الإسلامي الواحد والعشرين الذي انعقد في الفترة من ٢٦ أغسطس وحتى ٢٧ سبتمبر عام ١٩٨٧ بمدينة معسكر بالجزائر .



كرامات الأولياء ، وكذلك فإن قاعدة الإيمان هي أساس كل دين وليس العقل ، والإيمان أمر قلبي وليس استدلالاً عقلياً ، هذا بالإضافة إلى أن كل دين إنما يشتمل على معطيات ميتافيزيقية ، الإيمان بها واجب . وقد يختار العقل في البرهنة على صحتها ، ومن ثم فحكمها هو حكم أرصاد الصوفية وأرباب الولاية الروحية .

وأيا ما قلنا الأمر ، وجدنا أنه لا يمكن قبول الحاجة العقلية في مجال لا يتحمل أسلوب المنطق وقضاياها .



## ـ تمهيد

### التصوف حركة تستهدف تعميق المضامين الروحية

لكل دين نزعة إلى الظاهر تمثلها شريعته وعباداته وشعائره وطقوسه المحسوسة ، ونزعة أخرى إلى الباطن أي إلى المضامين العميقة الروحية التي يحبها الحس .

وقد أشار برجسون إلى هاتين التزعين فنراه يتكلم في كتابه ( منبع الدين والأخلاق ) عن الدين الساكن والدين المتحرك ويقصد بالأخير التصوف والحياة الروحية على وجه العموم .

فالتصوف إذن هو في حقيقة أمره محاولة لتجاوز الشعائر والرسوم الظاهرة لأي دين لكي تواجه النفس في أعماقها شحنات روحية تربطها بالجهد الخالق وتندفع بها في جحار أنوار القدس الغامرة لتسبع في بناء النور وتنعم بالتواجد في جلال الحضرة الإلهية كما يقول الصوفية .

ولقد أثبتت مؤرخو التصوف وعلماء الدين المقارن وفلاسفة الأديان ، أن التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين إذا سلك المعتقدون له طريق المواجهة الروحية . ولكن جمهرة علماء النفس يرون أن المتصوفة صنف من المرضى النفسيين وأن الأعراض التي تظهر عليهم وحالة التوتر العضلي والنفسي المصاحبة للجذب الصوفي هي عينها نفس الأعراض التي يشخصها الطبيب لدى مرضى النفس . لكننا يجب أن ننطوي إلى المغالطة الصريرة التي ينطوي عليها هذا الحكم المترسّع ، وهو أنه لا يكفي أن تتشابه الأعراض الخارجية في هاتين الحالتين حتى نحكم بأنهما حالة واحدة . ذلك أن ثمة فرقاً أساسياً بينهما ، وهو أنه بينما يستطيع الصوفي بقدراته الذاتية العودة إلى حال الصحو أي إلى الحال السوي بعد الجذب ، نجد أن المريض النفسي يعجز عن شفاء نفسه بنفسه والعودة إلى الحالة العادلة بإرادته الذاتية .

أما التجربيون والعلمانيون الذين ينكرون ظاهرة التصوف بدعوى أنها لا تخضع لمعايير المنطق العقلاني وأحكامه ، فيمكن الرد عليهم بقولنا : أنهم إذا أرادوا أن يتحققوا من صحة الأرصاد الروحية التي يصرح بها الصوفية فعليهم أن يسلكوا طريقهم وأن يخوضوا في مسائلهم حتى يستبين لهم وجه الحق في دعواهم ، أما الاكتفاء بالرفض دون الممارسة الفعلية فأمر يأبه منهج المعارضين أنفسهم ، ثم كيف يقبل العقلانيون الحدس بأنواعه كأدلة للمعرفة وهو نوع من الإدراك المباشر الذي لا يستند إلى قواعد المنطق والبرهان ، بل هو من جنس النون الصوفي الذي يغول عليه الصوفية في معارفهم ومواجدهم الروحية ؟ وخلاصة القول : أن المعارضين على حقيقة ظاهرة التصوف إنما ينكرون القوى الروحية للنفس وشفافيتها المجلوقة ، بينما هم في دائرة العلم يسلمون بأن العالم الميرز يصل إلى ذرى روحية عالية في قمة أحاجنه <sup>١</sup> وأنه يشعر بنوع من اللذة الروحية الغامرة تهز أعماق نفسه وهي جزء من الوحيد على نجاحه في عمله <sup>(١)</sup> .

وكذلك فإن أكبر دليل على هذا التحقق الروحي هو أن أبحاث التصوف المقارن قد أثبتت وجود تشابه بين أنماط التصوف المعروفة : وهي التصوف الهندي والتصوف المسيحي والتصوف الإسلامي .

فكرة المعراج القدسي عند صوفية الإسلام هي بعينها فكرة سلم الفردوس Scala Paradisi عند متصوفة المسيحية ، والصعود إلى الترفانا هو نفس الشيء عند المنسود .

وكذلك تتشابه المقامات والأحوال عند هؤلاء الصوفية ، ولا سيما حال الجذب ، وذلك مع اختلاف في تعداد هذه المقامات . وفي أسلوب المجاهدة لأنه يكتسي بلون الدين الذي يعتنقه الصوفي .

وأخيراً فإن المنكر لظاهرة الولاية الروحية وهي متى الغايات عند المربيدين والساكرين ، إنما يفضي به موقفه هذا في النهاية وفي الغالب الأعم إلى إنكار حقيقة الأديان ، لأنه لن يستطيع تبرير معجزات الأنبياء عقلياً وهي من جنس

---

(١) راجع للباحث : الفلسفة وباحتها ( خصائص النظرية العلمية ) .

## مقدمة عامة في التصوف الإسلامي

### ١ - معنى كلمة تصوف :

كلمة صوفي أو متصوف لا يمكن ترجمتها حرفيًا إلى أي لغة أجنبية فإننا نسمى التصوف الإسلامي بالإفرنجية Sufism ، وهذا هو نفس اللفظ العربي الذي نطلقه على التصوف . وقد شغلت كلمة تصوف وصوفية الباحثين فترة من الزمان سواء كانوا من القدماء المعاصرين لنشأة التصوف كأو من المحدثين الذين توفروا على دراسة كتب التصوف والترجمة لشيوخه ومؤرخيه . فهل ترجع هذه التسمية كما قد يتadar إلى الذهن لأول وهلة إلى الصوف ولبسه، فيصبح الصوفي بهذا المعنى العابد الناسك المتوجه إلى الله بقلبه المتبع عن زخرف الدنيا وزينتها ، وهذا فهو يرتدي الصوف أو يتخذ الصوف لباساً ويعرف عن ارتداء الدمقس وفاخر الثياب طلباً منه للنسك والتخفيف؟ وفي هذا المعنى يقول السراج (توفي سنة ٣٧٨هـ) صاحب اللمع ، وهذا الكتاب من أقدم كتب التصوف، يقول : «أن اللفظ تصوف وصوفية أطلق على أهله نسبة إلى ردائهم ، ولأنهم جماع المعرف والعلوم فلهم جميع الأحوال وتتغير أحواهم هذه دائمًا فلا يثبت عليهم اسم مطلقاً ، وهذا استحسن إطلاق اسم ردائهم عليهم للتعرف بهم » .

وما يقوله السراج في أن الأولياء كانوا يلبسون الصوف يقول قريباً منه عمر بن الخطاب مادحًا الرسول ﷺ « ولبس الصوف وركبت الحمار واردفت خلفك ووضعت طعامك على الأرض »؟! ومعنى هذا أن الرسول نفسه كان يلبس الصوف وقد جعله الصحابة صحيح آدنه التابعين قدوة لهم .

وقال السراج أن النبي وأهل الصفة كانوا قد وردوا على المدينة ولم يكن عنده مساكن فآواههم على صفة المسجد ، وكان هؤلاء يرتدون ملابس من صوف وكان زهدهم وورعهم شديداً .

وروي عن الحسن البصري أن عيسى كان يلبس الشعر وبأكل من الشجر وبيت حيت أمى . وقد ورد في عيون الأخبار جزء ٢ « بلغني أن عيسى خرج على أصحابه في جهة من صوف وكساء وكان حافياً » .

يبين من هذا أن لفظ الصوفي كان شائعاً بين الصحابة وأقره المسلمون وصار إذا أطلق اسم الصوفي في ذلك العهد يقصد به الدلالة على لبس الصوف وجمعه صوفية أي هؤلاء الذين يتميزون بلبس الصوف عن غيرهم .

على أن هذا الرأي قد لا يجد قبولاً عند أصحاب هذه التسمية ، فقد تبين أن الصوفية أنفسهم لا يقبلون تفسير الكلمة تصوف على هذا التحويل ، أي إرجاع اللقب إلى معنى ارتداء الصوف . فهم أي الصوفية يكادون يجمعون على أن الكلمة يمكن تفسيرها بمعنى « الصفاء » ، وذلك يتضح من ثبت التعريفات التي أوردها نيكلسون ؛ فإلى جوار تعريف واحد لهذه الكلمة على أنها مشتقة من الصوف نجد اثنى عشر تعريفاً لها تتضمن معانٍ أخرى غير الصوف وتتجمع هذه المعاني في اتجاه واحد يقصد به الصفاء النفسي من الكدورات البشرية .

وإذن فالرأي الثاني يتوجه إلى أن الصوفية من الصفا أو التطهير، فقيل صافي وصوفي أي تطهير . قال بعضهم الصوفي من صفت للإله معاملته فصفت له من الله عز وجل كرامات . وقال بشر الحارث المتوفى سنة ٢٢٧هـ « قوم سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله ، أي أنهم خاصة المؤمنين المقربين من الله والذين يعبدونه ليل نهار ويطعون ما أنزل من شرائع » .

ويقول المعري في هذا الشأن :

صوفية ما رضوا للصوف نسبتهم حتى ادعوا أنهم من طاعة صوفوا

وقال شاعر آخر :

تนาزع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مثتفاً من الصوف

وليس يحمل هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي حتى لقب الصوفي

وأما صاحب الرسالة القشيرية فإنه يناقش الآراء المختلفة التي قبلت بصدق تفسير هذه الكلمة ويرد على أصحاب هذه الآراء ، ويتباهي إلى القول : بأن

الأظهر أن هذا اللفظ كاللقب لا قياس عليه ولا اشتقاق منه ، أي أنه لفظ جامد .

ومن جملة الآراء التي أوردها جمهرة المؤرخين رأي غريب يفسر صاحبه هذه الكلمة ، فيرى أن كلمة تصوف مشتقة من الصوفانة وهي بغلة رعناء قصيرة لا تحتاج إلى عناء ، وذلك إشارة إلى أن الصوفية كانوا يكتفون بالتلزير اليسير من الطعام والشراب ، لهذا فقد شبوا بهذه النبتة المسماة صوفانة .

ورأى آخر يورده ابن الجوزي في تلبيس إبليس (ص ٦١) حيث يرى أن نسبة إلى صوف قد تكون مشتقة من صوفة نسبة إلى الغوث بن مرة ، وكان الغوث هذا وأهله يجizzون الحاج ؛ ويدرك أن أمه كان لا يعيش لها أولاد فلعلت للغوث هذا صوفة وجعلته ربط الكعبة حسب نذر قد نثرته إذا ما عاش لها هذا « الغوث » ، ولذلك سمى الغوث باسم صوفة وأطلق هذا الاسم على الصوفية فيما بعد . ويبدو أن هذا الرأي مفتuel ولا ينطبق على الواقع ، فما الصلة بين صهي يحمل نذر أمه وبين جماعة توجهوا إلى الله في السر والعلن يجتذبون بنار الحب ويخترقون بسبحات وجه الله الكريء .

وقيل أيضاً أن اللفظ مشتق من صوفة القفا ، فهي خصلة شعر في مؤخرة الرأس أو العنق ، فربما أن الزهاد والنساك كانوا يرسلون شعورهم وراء أقوفيتهم فتدلى منها خصلة في مؤخرة العنق ، ولهذا كان يطلق عليهم صوفية أي هؤلاء الذين يطلقون شعورهم ولا يعتنون بها لأن لديهم ما يشغلهم عن ذلك من الأمور الروحانية ، وهذا أيضاً رأي مردود .

ويرى البيروني أن هذا اللفظ مشتق من صوفيا اليونانية Sofia وصوفيا اليونانية معناها « الحكمة » . ولكن المصادر الحديثة تكاد تجمع على أن هذا الرأي غير صحيح وأن كلمة « صوفيا » ليست مصدراً لكلمة تصوف الإسلامية ، ولكن بعض المستشرقين يرى أن كلمة تصوف ترجع إلى كلمة يونانية أخرى هي « ثيو صوفيا » ولكن « ثيولوكه » يرى أن الميجمما اليونانية « س » لا تكتب صاد بالعربية بل تكتب « س » ، وعلى هذا فإذا ما اشتقتنا كلمة تصوف من « ثيو صوفيا » فإننا سنجد أن « الصاد » متقلب إلى « س » ويصبح اللفظ مجرجاً .

ونحن نرجع أخيراً أن الكلمة آية من الصوف ، ويظهر أن كلمة تصوف  
قصد بها أولاً أن تشير إلى الناسك المنقطع العبادة ، ذلك المتبع الذي لا يحفل  
بمظهر أو منصب بل يكتفي باللباس البسيط الخشن الرخيص ، وكان مثل هذا  
اللباس الشائع عند العامة والقراء يصنع من نسيج الصوف . وبهذا فقد اختص  
به الصوفية دون أن يتميزوا به ، ويسمى صاحب المواجهة الروحية بهذا الاسم  
ويعرف بلباس الصوف . ثمأخذ هذا المعنى الظاهر - ذلك المعنى المنطوي  
تحت ارتداء هؤلاء النساك للصوف لا يتميزوا به ، بل لأنه أرخص الملابس إذ  
كان رداء الفقراء كما قلنا - أخذ هذا المعنى الظاهر يتلاشى بالتدرج وحل محله  
المعنى المحاري أي صفاء النفس وتطهيرها وهذا فإن مؤرخي التصوف المتأخرین  
يكادون يجمعون على تفسير كلمة التصوف بهذا المعنى الأخير ، أي بمعنى  
الصفاء والتطهير .

وقد ذهب البعض أيضاً إلى الصوفية المسلمين سموا هكذا لأنهم قللوا رهبان  
المسيحيين في لبس الصوف ، وهذا الرأي ضعيف لأن العرب في جاهليتهم وفي  
الصدر الأول الإسلامي كانوا يلبسون الصوف ، بل كان الصوف أكثر  
الملابس استعمالاً في حياة العربي التي كان يشيع في جنباتها التقشف  
والخشونة ، وإذا كان الإسلام قد حث على مهادنة الرهبان النصارى ، إلا أنه  
كأي دين جديد كان لابد أن يضع الحدود والمعلم الواضحة بين تعاليمه وتعاليم  
الدين القديم حتى يضع المؤمنون والتابعون لهذا الدين الجديد أيديهم على طرافة  
دينهم وجدته ؛ فليس من المعقول إذن أن يتوجه رجال الصدر الأول من العباد  
والزهاد والنساك إلى تقليد رهبان النصارى وهم تابعون لدين كان على المسلمين  
أن يخترعوا من الخلط بين تعاليمه ورسومه وشعائر الإسلام .. هذا فضلاً عن أن  
هذا الرأي الذي يقول بأن الصوفية المسلمين ارتدوا الصوف مقلدين في ذلك  
رهبان المسيحية ، هذا الرأي لا يتفق من ناحية أخرى مع ما يقوله كثير من  
المستشرقين عن هذه الفترة عندما ظهرت حركة الشعوبية تعبيراً عن رغبة  
الفرس في الانتقام لاتهار دولتهم ؛ فمثلاً فيما يختص بالتصوف ، يقول  
«بروان» بأن التصوف حركة فارسية كانت كرد فعل هزيمة الفرس السياسية  
والعسكرية أمام العرب ، وهذا فإن التصوف التأم مع الحركات الباطنية ومع

التشيع بصفة خاصة ، نقول إن هذا فليس من المعقول أن يدفع الفرس العرب المسلمين إلى أحضان المسيحية وهم من ألد أعدائها منذ الصراع التاريخي بين الدولة الفارسية والدولة البيزنطية ، وأيضاً فإن المسيحية دين كثاني يهاجم وتنيه زرادشت وتعاليمه التي يدين بها أهل فارس ، بل سنجد أكثر من هذا وهو أن صوفية فارس المتأخرین سيدخلون هذه التعاليم الزرادشتية في تصوفهم .

ولهذا نخرج من بحثنا ، إلى أنه ما دام المستشرقون يقولون بتأثير التصوف بالفکر الفارسي ، فإنه لا يمكن للتتصوف في نفس الوقت أن يقبل التأثير الكامل من المسيحية لوجود تعارض بين المسيحية والزرادشتية . وسنعرض في موضع آخر للتأثيرات الأجنبية المزعومة في حركة التصوف الإسلامي .

## ٢ - بدء ظهور التسمية الاصطلاحية للصوفية :

يقول السراج في اللمع ، أن هذا الاسم « صوفي » لفظ قديم عرف قبل عصر الإسلام ، وإن لم يكن يطلق حينذاك بالمعنى الاصطلاحي الذي اشتهر به في العصر الإسلامي . على أن السراج وحده هو الذي يورد هذا الرأي . أما جمهرة مؤرخي التصوف ، فإنهم يؤكدون أن هذا اللفظ لم يكن شائعاً على عهد الرسول ، وبالتالي لم يكن قد عرفه العرب في جاهليتهم قبل الإسلام .. و كان لفظ « الصحاني » في بدء ظهور الإسلام أسمى ما يمكن أن يتسمى به أحد من المؤمنين الذين اجتمعوا على نصرة دين الله ، وكانوا من فضلاء ذلك العصر . وكذلك نجد أن أسمى لقب عرف في الجيل الثاني هو لقب « التابع » ، فالتابعون كانوا في أسمى منزلة بين المؤمنين لشدة تقواهم وعمق إيمانهم . والظاهر أن هذا الاسم « صوفي » عرف في التصنف الثاني من القرن الثاني للهجرة ، أي الثامن الميلادي ، وقيل : أنه أطلق أول الأمر على « جابر بن حيان » ، وكان ينتحل مذهب الشيعة ويسكن الكوفة ، ويزاول الكيمياء السحرية ، ويعتني مبدئاً خاصاً به قريباً ما نعرف من مبادئ المهراسة الصدد راجع دراسات المستشرق بول كراوس عن جابر بن حيان والكيمياء السحرية في عصره ) . وسمي بهذا الاسم أيضاً « صوفي » ، علي بن هاشم الكوفي الصوفي المشهور . وقد اتفق صاحب كشف الظنون وكذلك القشيري

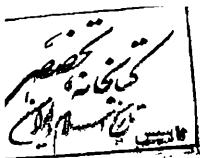
على القول بهذا الرأي ، إلا أن ابن تيمية الفقيه الحنفي المعروف يرى في رسالة الصوفية والقراء أن هذا الاسم « صوفي » ذاع واشتهر بعد القرنين الثلاثة الأولى للهجرة ، وقد أشار إلى هذا الاسم أيضاً الإمام أحمد بن حنبل ، وأبو سليمان الداراني ٢٢٥ هـ ، أما ابن خلدون فإنه يذكر أن حاجة خاصة للتمييز عن العامة دفعتهم إلى تكوين طائفة خاصة بهم حوالي القرن الثاني للهجرة وذلك بعد أن فشى التبذر بين الناس فسمى الخاصة حسب رأيه « بالصوفية » وإذن فقد ظهرت كلمة « صوفية » بالجمع في أواخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث <sup>١</sup> ويحدد المستشرق « ماسينيون » ظهور هذه الكلمة بالجمع حوالي سنة ١٩٩ هـ وما بعدها الموافق عام ٨١٤ . وتذكر بعض المراجع <sup>(١)</sup> أن هذا اللفظ أطلق على نفر من الصوفية من المسلمين، الذين كانوا يرثون طائفة شبه شيعية أصلها من الكوفة . وكان آخر رئيس لها عبد الصوفي النباتي، الذي توفي سنة ٢١٠ هـ وكانت وفاته في بغداد .

ويبدو من هذا العرض أن لفظ صوفي استعمل تاريخياً - منذ بدء إطلاقه - على خلصاء المؤمنين في الكوفة جنوب العراق ، وقد أطلق لفظ « صوفية » بالجمع على جميع متصرف العراق ، في مقابل لفظ « الملامية » الذي أطلق على متصرفه خراسان <sup>(٢)</sup> ، وبعد قرنين عم إطلاق لفظ صوفية على جميع متصرفه الإسلام دون تمييز ، واحتضن أتباعه حمدون القصار باسم الملامية .

(١) الكلبي : قضاة مصر ص ٤٠ - اخاسي : إنكاب ص ٨٤ . انظر : اليات والبيان ج ١ ص ٦٥ .

(٢) راجع : أبو العلاء عنيفي : الملامية والتصرّف وتأثُّر المتنوّة . مشورات الجمعية الفلسفية المغربية .

## تعريفات التصوف



### ما هو التصوف؟

هل يمكن لنا أن نضع تعريفاً جاماً مانعاً لظاهرة الصوفية كما نفعل فيسائر العلوم الأخرى مادام العلم يبدأ دائماً بالتعريفات؟ .. الواقع أننا سنرى من دراستنا لموقف الصوفية أن التصوف كعلمه أو كطريقة للسلوك لا يخضع لتعريف واحد معروف ، ولكن ينظر إليه من زوايا معينة فيعرف على أساس هذه النظارات جميعاً .. وقد مثل لنا الصوفي المعروف « جلال الدين الرومي » ذلك بأن أشار إلى « فيل » محجوز في حجرة أو صندوق خشبي وفي جدرانه بعض الثقوب الصغيرة ، فإذا نظر بعض الناس في ثقب مواجه لخرطوم الفيل ، فإنهم يقولون أن بدء هذا الصندوق أنبوبة ضخمة غليظة لأنهم لا يرون في مواجهة الثقب سوى ما يشبه الأنبوة وهو الخرطوم ، والبعض الآخر ينظر خلال ثقب في مواجهة جانب الفيل وبطنه فيذكرون أنهم يرون بالصندوق كرة عظيمة تملئه . وهكذا فإن كل ناظر خلال ثقب من الثقوب في الصندوق يقرر حقيقة أخرى غير تلك التي رأها الناظر الآخر ، ولكن هذه المشاهدات تعبّر في مجموعها عن حقائق جزئية متعلقة بالفيل الموجود داخل الصندوق ، وإذا حاولنا جمعها فإن هذا المجموع لا يمكن أن يعرفنا بأنّه « فيلاً » داخل الصندوق ، وهكذا فالتعريفات الجزئية المختلفة للتصوف لا يمكن أن تؤدي في مجموعها إلى وضع تعريف جامع له .. فلنكتف إذن بدراسة التصوف وظواهره وشخصياته حتى نستطيع أن نحدّس حقيقة هذه الظاهرة حداً ، قد لا يقوم في أساسه على دواعي المنطق ومقدماته ونتائجها . ولكننا مع هذا سنحاول أن نسلك الطريق الذي اختطه المستشرق نيكلسون ، فهو أقرب إلى المنهج أو الطريقة التعليمية التي تصلح للدراسة في هذا الموضوع ، فاختار طائفة من تعريفات الصوفية لظاهرة التصوف في عصور مختلفة ومن مصادر متعددة ، لنرى هل من الممكن أن نستخلص منها تعريفاً واحداً شاملـاً لهذه الظاهرة .

اقصر نيكلسون في اختياره للمعريفات على المؤلفات الآتية :

الرسالة الفشيرية . و تذكرة الأولياء لمزيد الدين العطار . و نفحات الأنبياء عبد الرحمن الجامى .. وقد كان من الضروري أن يشير بيكلسون إلى بعض التعريفات الواردة في الملحى للمراج ، وفي « حلية الأولياء » لأنى نعم ؛ ومع هذا فقد بلغت جملة التعريفات التي أوردها نيكلسون حوالي ثمانية وسبعين تعريفاً صدرت كلها في قرنيين ونصف من الزمان . فأول تعريف صدر عن معزوف الكرخي ( المتوفى سنة ٢٠٠ هـ ) وأخرها تعريف لأنى سعيد بن أبي اخير ( المتوفى سنة ٤٤٠ هـ ) وقد اختلفت مدلولات كلام من هذه التعريفات . فبعضها له دلالة أخلاقية أو لغوية أو ثيو صوفية ، أي تتعلق بنظريات فلسفية خاصة في التصوف ، كوحدة الوجود أو وحدة الشهود أو غير ذلك ، وبعضها أيضاً وضع باللغة العربية أصلاً ، والبعض الآخر وضع بالفارسية كما هو الحال في « التذكرة » وفي « النفحات »<sup>(١)</sup> . وستقتطف منه بعض هذه التعريفات لجعلها موضوعاً لدراسة

## ١ - التعريف الأول :

وهو معروف الكرخي الذي يقول فيه : ( التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق )<sup>(٢)</sup> ، ومعنى هذا أن التصوف هنا يفترض أساسين هامين :

أولهما : أن ثمة حقيقة أو حقائق يجب أن تطلب لها ولأنه مادام معروف الكرخي قد نص على طلب هذه الحقيقة فهي إذن معايرة لما اتفق عليه الفقهاء وغيرهم في عصره ، أو يعني آخر لابد أن يكون طريق طلب هذه الحقيقة مختلفاً عن طريقة العبادات لأنها لو كانت تناول بالعبادات لما أفرده لها علم خاص وسلوك خاص ، وسيكون مدار التصوف في جملته هوـ هذه النقطة ، ومعنى عبارة الأخذ بالحقائق ، الاتجاه معها وبها ومنها .

(١) أبو العلاء عبيدي في تصوف إسلامي . تعرّيفه

(٢) الرسالة الفشيرية ص ٩٩ . سدة الأولياء حد . ص ٢٧٠

وثنائيها . هو أساس سوك عمله وهو الذي يضع شخصية كمعروفة الكرخي في عداد أوائل الزهاد لا في مرتبة الصوفية الذين عرفوا بهذا الاسم . فقد أشار هنا إلى ضرورة التزام الزهد والتقصيف فيأسك ما في أيدي الناس - والناس هنا هم الخلائق في مقابل الحقائق - معناه تركك للمحدثات أو للمحدثات من شؤون الدنيا وشواغلها .. وإنْ فني هذا التعريف نظر وعمل ، توجيه فكري وتوجيه سلوكي مبدأه تربية روحية وهذه التربية هي المعاشرة أو هي الجهاد الأكبر الذي سيتطلب في درجات حينها تقدم الحركة الصوفية خلال القرنين الثالث والرابع المهاجرة .

## ٢ - التعريف الثاني :

يقول بشر الحافي : ( صوفي من صعا قلبه الله )<sup>(١)</sup> . وهذا هو التعريف المفضل عند غالبية الصوفية الذين عانوا التجربة الصوفية ، وقد أشرنا من قبل إلى قوله « صافا فصوفي فسمى الصوفي » وإذا أخذنا مثل هذا التعريف من ظاهر منطوقه لوجدنا أنه يشير إلى المنابع الأولى لحركة الزهد السابقة على التصوف ، فالتصوفية بالمعنى الحسي هي التطهر ، وقد ينساق التطهر إلى معنى آخر حينما ينصب على النفس فيكون المراد به تخلص النفس من الشوائب والأرجاس وما هو غير الله ، والاتجاه بها إلى طريق الحق لعله أن ينفتح أمامها .

يجب إذن أن تولد النفس ولادة معنوية جديدة فتصبح صفحة يضاء ناصعة وهذا أمر ضروري لجميع السالكين ، على أن الصوفية قد اختلفوا في ذلك ، فبعضهم يفضل اتباع طريق المعاشرة ، أي الزهد والتقصيف وقتل نوازع الحس ورغائب الجسد ، وعلى هذا غالبية متصرفه أهل السنة والجماعة ، وفريق آخر من الصوفية يفضل اتباع طريق التأمل العقلي . والواقع أن كلا من الطريقين يؤدي إلى نفس الغاية ، أي يؤدي إلى الكشف أو حال الوجود أو إلى معاناة التجربة الذوقية التي يسعى إلى بلوغها سائر السالكين وهي متى أمل الوالصلين . وطريقة التأمل العقلي التي اتبعها أقطاب مدرسة التصوف الفلسفى

(١) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١١٢ .

هي أيضاً منهج النطهير لأنك لا تستطيع أن ترتكز ذهنك أو أن توجه حدسك الصوفي ناحية الحق إذا كان هناك ما يشغل ذهنك أو يبعد ذهنك عن هذا الهدف ، ويكون ذلك في العادة عن طريق شواغل الحس والأغيار ( جمع غير ) ، أي كل ما هو غير الله . وإذا فقد اتضحت معنى هذا التعريف وبين لنا من خلاله أن لب التصوف هو التصفية والتطهير وأن هذه التصفية تنصب على القلب ، أي الفكر وأنه لا يمكن للمصوفي أن يصل إلى هذه التصفية إلا إذا ظهر جسده ، ثم ظهر نفسه وخلعها من نوازع الجسد ، وبعد ذلك يصفو القلب صفاءً سليماً هو بمثابة استعداد للانطلاق عبر طريق الحق ، وعلى المصوفي أن يقطع مراحل هذا الطريق ، أي أحواله ومقاماته لكي يحقق ثمرة هذه التصفية ، وهي أن يصل إلى عين الحق ، أي إلى عين اليقين .

### ٣ - التعريف الثالث :

وهو لسهل بن عبد الله الشنكري ويقول فيه : ( المصوفي من يرى دمه هدرأه وملكه مباحاً )<sup>(١)</sup> .. وهذا التعريف يدخل أيضاً في عداد طريقة الزهد والتقشف ؛ وصاحبها يريد أن يبين أن المصوفي هو من لا يحاول أن يرتب لنفسه حقوقاً على الغير في الدنيا ، أي هو الذي لا يضع بين الناس وبينه مطالب وحدود ، فهو يسمى بنفسه عن أي اتصال دنيوي يبعده عن وجه الله ، للدرجة أنه يرى كل ما هو متعلق به وخاصةً به من أملاكه مباحاً ومتقبلاً من الآخرين . فلا يحس بالغبطة أو الكمد لضياع ملكه أو لاغتصاب متعلقاته ، لأنه لا يحس بأنه صاحب شيء أو أنه يمتلك أي شيء .. ومن ناحية أخرى فإنه لا يرد على الاعتداء بالاعتداء لأنه حتى ولو أهدر دمه فإنه لا يريد أن يحمل قلبه أي عاطفة أخرى غير لوعة الحب ، فالحب في نظره يسع كل شيء فحبه لله يتضمن حبه للأشياء جميعاً ، بل يتضمن أيضاً حبه لأن يُظلم من الآخرين ، وهذا المعنى الأخير أقرب إلى نفسه من معنى الكراهة أو عدم الحب في حالة الانظام .

(١) الرسالة - ص ١٤٩ .

#### ٤ - التعريف الرابع :

وهو لأبي سعيد الخراز : المتوفي سنة ٢٦٨ هـ يقول : ( الصوفي من صفا  
قلبه فاملاً قلبه نوراً ) .

#### ٥ - التعريف الخامس :

سئل سحنون الحب ( المتوفي قبل سنة ٢٩٧ هـ ) عن التصوف فقال : ( أن  
لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء ) .

وينسب جامي<sup>(١)</sup> هذا القول إلى رويم البغدادي ( راجع حلية الأولياء )  
وهذا التعريف واضح كل الوضوح حيث تستشف من ثناياه معنى عاماً يتصرف  
به التصوف وهو إيشار الآخرة على الدنيا فهو - أي التصوف - استبعاد لما  
 يجعلك تتعلق بالدنيا من جاه وولد ومال وسلطان ، وأنفة ، وصداقة ، ثم إنه  
استفار للمريد ألا يجعل نفسه عبداً أو مملوكاً أو مستنداً إلى أي شيء سوى الله  
- أي - أن يحرر نفسه من الأغيار .

#### ٦ - التعريف السادس :

هو لأبي الحسن النوري المتوفي سنة ٢٩٥ هـ يقول : ( الصوفية قوم صفت  
قلوبهم من الكدورات البشرية ، وآفات النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى  
صاروا في الصف الأول ، والدرجة العليا مع الحق ، فلما تركوا كل ما سوى  
الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين ) ..

هنا التعريف جامع للمعنى التي أشرنا إليها في التعريفات السابقة فهو أولاً  
يشير إلى أن الصوفية هم من تطهرت أجسادهم ونفوسهم ، فتطهير الجسد  
واجب حتى على السالك في هذا الطريق ، ومعنى تطهير الجسد من آفات  
البشرية - تطهيره من التوارع البشرية التي تعوق النفس الحالة به عن الانطلاق  
إلى الحق ؛ وكذلك للنفس آفات ، فليست النفس بمعزل عن المرض مادامت

---

(١) نفحات الأنف ص ١٠٥ .

متعلقة بالجسم ، وهي في هذه الحالة التي تكون فيها مرتبطة بالبدن يسيطر عليها الغرور والطبع في الدنيا ، والأناية ، والأثرة وحب التملك والعدوان ، والتعصب ، والسيطرة الجنسية دون وازع أو رادع ... والصوفي هو من نجح في تطهير نفسه من هذه الآفات جميعاً لا مخافة عقاب من سلطة اجتماعية أو سياسية أو طلباً لشرفه من أية ناحية حتى ولو كانت من الحق جل شأنه ، بل هو يظهر نفسه لأنه يريد طهارتها لذاتها فتحل فيها الغيرية محل الأنانية ، والإيثار بدلاً من الأثرة ، والتضحية عوضاً عن الطمع ، والتسامح بدلاً من التعصب ..

والامر الثاني الذي يشير إليه هذا التعريف أن هؤلاء الصوفية الذين حرروا أنفسهم من أغلال العبودية قد أصبحوا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق ، ومعنى أنهم في الصف الأول ، فيه إشارة إلى تعريف للصوفية متواتر بين المؤرخين ، بأن اسم الصوفية مشتق من أهل الصفة - وقد أشرنا إلى هذا المعنى في كلامنا عن مصدر إطلاق التسمية الاصطلاحية - وأما الدرجة العليا مع الحق فهي أعلى مرتبة لا وهي درجة أهل الصفة فكأنه يريد أن يميز بين آراء طائفتين من الصوفية : طائفة صفت قلوبهم من كدورات البشرية وهم قوم يتزمون صحيح العبادات والفرائض ، أما من تخلصوا قطعاً من آفات الأجساد وتظهرت قلوبهم منها بالإضافة إلى تطهيرهم من آفات النفوس ، هؤلاء يكونون في درجة أعلى من مرتبة هؤلاء الذين التزموا فقط أداء الفرائض والعبادات لأن هؤلاء الذين يقول عنهم التعريف أنهم أصبحوا في الصف الأول مع الحق هم أهل المجاهدة الحقة وهم الصوفية القابسون للأئنوار العليا والمطلعون على أسرار الملوك ، ولذا فهم في شرفات الملوك الأعلى مع الحق .. ( فلما زكوا أنفسهم أصبحوا لا مالكين ولا ملوكين ) .

## ٧ - التعريف السابع :

هو للجيد البغدادي المتوفى سنة ٢٩٧ هـ .. يقول : ( التصوف نعت تقيم فيه . فلما سئل : أهو نعت للحق أم للخلق ؟ أجاب : حقيقته نعت للحق ، ورسمه نعت للخلق ) يعني باطنه يصف الحق ، وظاهره يصف الخلق .

## ٨ - التعريف الثامن :

هو لأنّي رويه البغدادي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ ، يقول : ( التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد ) .

## ٩ - التعريف التاسع :

وهو لأنّي بكر الكتاني المتوفى سنة ٣٦٢ هـ يقول : ( التصوف صفاء ومشاهدة ) .

## ١٠ - التعريف العاشر :

وهو لأنّي علي الروذبادي .. في الصف الأول للقرن الرابع ( التصوف صفوه القرب بعد كدورة البعد ) ..

ويقول في تعريف آخر واصفاً الصوفي : ( الصوفي من لبس الصوف على الصفا وأطعم نفسه طعام الحفا ، ونبذ الدنيا وراء القفا ، وسلك سبيل المصطفى ) ..

## ١١ - التعريف الحادي عشر :

وهو لأنّي بكر الشبلبي يقول فيه : ( التصوف الجلوس مع الله بلا هم ) ويستطرد في تعريف آخر موضحاً جانباً جديداً ويقول ( التصوف برقة محقة ) .

## ١٢ - التعريف الثاني عشر :

وهو لجعفر الخلدي المتوفى سنة ٣٤٨ هـ يقول : ( التصوف طرح النفس في العبودية ، والخروج من البشرية ، والنظر إلى الحق بالكلية ) ..

### ١٣ - التعريف الثالث عشر :

وهو لأنبياء الحسن الخضرى المتوفى سنة ٣٧١هـ يقول : ( الصوفى من كان وجلده وجوده ، وصفاته حجابه ) .

والمقصود بهذا التعريف الحكمة الإسلامية التي تستخلصها من الحديث القائل : ( من عرف نفسه فقد عرف ربه ) والمقصود أن الصوفى الحق هو من يشعر بحقيقة الوجود في حال جذبه - أي أن الوجود الحق المعمور هو الذي يتكتشف له أثناء الوجود ، وهذا الوجود الحق هو الوجود الإلهي فكأنه - أي - الصوفى يتحقق في حال الوجود من أنه أصبح موجوداً متنسباً إلى الشجرة الإلهية بل أصبح في عين وجود الحق . وأما قوله بأن ( صفاته حجابه ) .. فهو يقصد بذلك أن الصفات البشرية التي يتتصف بها وهو في غير حال الوجود هذه الصفات هي الحجاب الحقيقي الذي يفصل بينه وبين الحق .

### ١٤ - التعريف الرابع عشر :

وهو لأنبياء الحترقاني وهو يعرف الصوفى بأنه : ( نهار لا يفتقر إلى الشمس ، وليل لا يفتقر إلى قمر ولا نجم ، وعدم لا يفتقر إلى وجود ) .

يريد أن يقول بأن الصوفى نهار لا يحتاج إلى شمس لكي تنبئه إذ هو نفسه منع للضياء ، ومصدر للإشراق ، فهو نور دائم يشرق على غيره من المربيدين والاتباع ، وشبهه بالنهار لأن النهار والليل آيتان كونيتان تشيران إلى الأزلية ، والأبدية ، فكأنه - أي - الصوفى حقيقة كبرى من حقائق الكون الدائمة الثابتة ، وهو ليل لا يفتقر إلى قمر ولا إلى نجم ، أي أنه لطول مجاهدته وهو قائم طول الليل أصبح ليلاً من حيث الامتداد الزمانى للليل لا من حيث صفات العتمة ، ولا من حيث احتياج الليل إلى الاستنارة بالقمر والنجوم ، بل هو ليل مشرق من حيث أنه مصدر للإشراق والتنوير كما قلنا ، وهو ( عدم لا يفتقر إلى وجود ) .. أي أنه عدم للصفات البشرية أو بمعنى آخر أنه عدم بالنسبة للألوهية العظمى ، فهو بالقياس إلى الواحد عدم كما أن الوزير بالقياس إلى السلطان عدم ، ومع ذلك بالقياس إلى الرعية له وجوده وصفته ، وكذلك

الصوفي يستمد قوته في مستهل الطريق من شعوره بضعف ذاته وبعدمها ، وبرقتها ، وذها من مواجهة الحق ، فهو لا يفتقر إلى وجود من نوع الوجود الإنساني ، إذ هو عدم الوجود الإنساني ويكون في مرتبة أعلى من هذا الوجود البشري لأنه إذا ما سار وأكملت لديه أسباب الطريق فإنه سيصل إلى عين اليقين ويصبح هو نفسه في جوار الحق - أي - متنبأً أو متصلةً كما قلنا بأسباب الألوهية ..

## ١٥ - التعريف الخامس عشر :

تعريف للشيخ أبي سعيد بن أبي الحير المتوفى سنة ٤٠٤هـ يقول : ( التصوف هو أن تخلي عن كل ما في دماغك ، وتخود بكل ما في يدك ، ولا تخزع لشيء أصابك ) .

\* \* \*

من دراستنا لهذه التعريفات المرتبة ترتيباً زمنياً على وجه التقريب يتضح لنا أنها تتضمن معانٍ مختلفة بعضها يشير إلى السمات الظاهرة للصوفي من حيث عزوفه عن مظاهر الدنيا وزخرفها ، وتقشهه ، وزهده في المطالب العاجلة ، وبعضها الآخر يخطو خطوات أكثر تعمقاً في فهم معنى التصوف ، ففي إحداها يبرز معنى قرب الصوفي من الله ، وفي تعريف آخر نجد إشارة إلى قطع العلاقة مع الخلق وربط النفس بالحق ثم بعد هذا الفناء عن الذات وعن الأغيار وفوق كل هذا المشاهدة ، والكشف ، والرؤيا العيانية أو المعاينة البصرية .. وبعض هذه التعريفات يشير أيضاً إلى المقابلة المعروفة في التصوف بين الباطن والظاهر ، وبعضها - ولو أنه ورد في عصر متأخر - نجد أنه لا يزال يشير إلى الزهد في أطواره الأولى ، وإن كانت هذه الإشارات تعد من قبل الواجهات البريئة المظهر التي تخفي وراءها حقيقة المذهب الصوفي تمويهاً على الفقهاء وأهل الظاهر والرسوم ..

وعلى أية حال فإن هذه التعريفات المختلفة لا يمكن أن يبعد واحد منها تعريفاً جامعاً مانعاً ، وحتى إذا أضفنا إليها بعض التعريفات الواردة خلال القرنين

الخامس والسادس فإننا سنجد نفس المعاني تقريراً . على أن هذه التعريفات في جملها تتجه إلى ناحية المعرفة في النصف الثاني من القرن الثالث للمigration بين تدور التعريفات السابقة أو معظمها حول التصوف العملي ، أي حول الزهد والتفشن ، والتعالات الصوفية التي تبدو في أحواهم ومقاماتهم من توبة ، وتوكل ، وحبه ، ورجاء ، ورضا ، وبسط ، وبغض .. الخ ، وليست هذه المعرفة من نوع المعرفة الفلسفية بل هي معرفة أساسها القلب والنونق . ونحن نوجد تعريفاً للتصوف يقترب من هذا المعنى أيضاً عند أبي طالب المكي صاحب قوت القلوب حيث يعرف التصوف بأنه : « علم أحكام القلوب » . وفي الفترة التالية نجد أن التعريفات تتجه إلى ناحية أخرى ، فنجد لها تدور حول الوجود والعدم ، والعدم هنا بالمعنى الصوفي أي الفباء ثم تحصل الصورة قظاهر تعريفات للتصوف أساسها نظريات في الوجود سواء كان الوجود نورانياً هندسياً كما هو عند السهروردي المقتول ، أو كان الوجود واحداً ، أي بمعنى وحدة الوجود كما هو عند محبي الدين بن العربي ، والقاشاني ، والجبلين وغيرهم ، فالتصوف عند أتباع الإشراقية هو الانغماض في بخار أنوار الحق ، ومعنى الانغماض هنا ليس بمعنى استمولوجيا فحسب ، بل هو أيضاً إشارة وجودية ، فالمزيد السالك بعد أن يصبح ربانياً يصير نوراً خالصاً على نسق وحدات الوجود النورية ؛ وتتكامل هذه الصورة التي يتجلّ فيها الوجود على هيئة تخطيط شامل لوحدات نورية حتى تبلغ مداها في مدرسة ( ابن العربي ) حيث تلخص هذه الوحدات فيصبح الوجود واحداً ..

نخلص من هذا إلى القول بأن التعريفات المستفادة من شيوخ التصوف هي تعريفات تطورية تساير نشأة التصوف واكتمال عناصره .. والرأي أن التصوف في أساسه مستمد من تجارب الصوفية ومواجهتهم ، وكل تجربة فردية هي حدس صوفي قائم بذاته يختص بفرد واحد بعينه ، فإذا عبر هذا الفرد عن حال وجوده وأصدر وصفاً لهذا الحال فإن هذا التعبير إنما هو رصد لتجربة روحية فريدة ، يتمثل فيها احتكاك الجهد الخالق ، بمعنـى الـولاية الروحـية بـضرـبـ منـ المـحـمـسـةـ الروـحـيـةـ التي تـجاـوزـ حدـودـ المـنـطـقـ العـقـلـيـ وـأـقـضـيـتـهـ ، أوـ بـعـنـيـ آخرـ نـسـطـيعـ القـوـلـ بـأـنـاـ فـيـ هـذـاـ المـيـدانـ لـاـ يـجـبـ أـنـ بـحـثـ عـنـ تـعـرـيفـ مـنـطـقـيـ بـلـ يـجـبـ أـنـ تـكـتـفـيـ بـالـوـصـفـ الـذـيـ يـسـجـلـهـ الـمـارـسـوـنـ لـهـذـهـ التـجـربـةـ .

## النشأة التاريخية للتصوف

إذا كانت التعريفات التي أشرنا إليها أو إلى بعضها في بحثنا السابق قد أدت بنا إلى أن أصلحها هو الذي يساير حركة التطور التاريخي لظاهرة التصوف نفسها ؛ فيتعين علينا لكي ندرس التجربة الصوفية دراسة أصلية أن نتبع النشأة الأولى للحركة الصوفية فتعرض لتلك الإرهاصات التي يمكن أن تعد من الناحية التاريخية مقدمة لا غنى عنها للتصوف ، وأعني بهذه المقدمة حركة الزهد الأولى التي نشأت على ما يقال منذ عهد الرسول وأخذت تترسم رويداً رويداً في أفق الحياة الإسلامية حتى اكتملت معالمها في نهاية القرن الثاني للهجرة . وعلى هذا فيجب أن نميز دائماً بين ما نسميه بالزهد وبين التصوف كتجربة روحية فريدة .

الزهد اتجاه سلوكي مضمونه التقشف والانقطاع عن الدنيا والاتجاه إلى الله عن طريق العبادات المعروفة في الدين . فغاية الزاهد إذن تمام العبادات وكماها على ما وضعيه الشارع .. أما التصوف فهو الذي يسلك طريق التجربة الروحية ويستعمل طرق المجاهدة والرياضية الروحية لكي يصل إلى مرتبة تتكشف له فيها الحقائق العليا فيكون إذن قد تخطى عتبة الدين الظاهر والرسوم الشرعية .. وليس معنى هذا أنه قد يتجاوزها إلى ما هو ضد لها بل بمعنى أنه قد ازداد تعمقاً بلاطن الشريعة .. وقد ميز المؤرخون بين الزهد والتصوف ، فابن الجوزي في كتابه « تلبيس إبليس » يقول : ( التصوف مذهب معروف يزيد عن الزهد الذي لم يذمه أحد وقد ذموا التصوف ) . وإذن كان من الطبيعي أن تبدأ الحركة الصوفية بالزهد كمقدمة لا غنى عنها ، وвидو أن الدين الإسلامي لم يختص وحده منذ نشأته بالمعاصرة التاريخية للزهد بل نجد أن حركة الزهد قد عاصرت النشأة الأولى لجميع الأديان سواء كانت ساوية أم غير ساوية ( وثنية مثلاً ) فنجد عند رجال الصدر الأول في كل دين من الأديان حركة زهد . ظهرت هذه الحركة في المسيحية بصفة خاصة وانتشرت الأديرة منذ بدأت

حركة الرهبة المسيحية في مصر بعد عصر الشهداء المعروف ، ولا تزال الأديرة القبطية في مصر موجودة في سيناء وفي الصحراء الغربية والشرقية على السواء ثم ما لبثت حركة الرهبة أن تطورت فتتجزأ عن هذا التطور تيار صوفي روحي مسيحي يزيد على حركة الزهد الأولى باتجاهات أو بظهور اتجاهات جديدة في المعرفة وغيرها . وكما حدث هذا بالنسبة للمسيحية حدث أيضاً بالنسبة للإسلام على اعتبار أن معاصرة الزهد والتتصوفة للنشأة الأولى للأديان ظاهرة تاريخية مرسومة وإننا لو رسمنا خطأً يائياً يمكن تطور حركة أي دين سواء كان ساوية أو غير ساوية عبر التاريخ لنجد أنه لا بد من أن تميز طائفة من أبناء هذا الدين بعمق مفاهيمه وبالإيغال في الناحية الروحية ، وهذا هو التتصوف أو هذه هي النزعة الصوفية للدين .

ومع هذا التطور الطبيعي الذي ذكرناه عن حركة أي دين من الأديان نجد أن بعض المستشرقين يفسر حركة الزهد الإسلامي تفسيراً يخرج عن هذه القاعدة التي أشرنا إليها كأنني بهم يخرجون الإسلام كدين من دائرة الأديان العالمية . وقد أرجع بعضهم الزهد الإسلامي إلى فترة ما قبل الإسلام . والرد على هذا أن الزهد الإسلامي كان ذا طابع فريد ، وأنه متصل بأكثر من سبب بخصائص العقيدة الإسلامية فقد كان تكشفاً وإعراضًا عن زينة الحياة الدنيا وزخرفها اتباعاً للنواهي والأوامر القرآنية ، ولكنه مع هذا لم يكن في هذا الزهد ما يجده ترك العمل والتکاسل والركون إلى الصدقات فينتظر الزاهد حتى يعلوه غيره ، كما هو الحال في نظام الرهبنة المسيحية ، فالزهد الإسلامي متاثراً بتعاليم الإسلام بروى في العمل لكتسب القوت ضرورة كبيرة لتحقيق تمام الإيمان ويدو ذلك من خلال نظرية التوكيل التي أشار إليها الصوفية ، فالصوفي لا يرکن إلى الغير ولا يتنتظر الرزق من أحد ، بل يتوجه إلى الله ويعتمد على نفسه في كسب معيشة . وهذا هو الفرق الظاهر بين زهد البراهمة والمسيحيين وزهد المسلمين .

وقد اهتم كثير من الباحثين بمدى تأثير الرهبنة في نشأة الزهد الإسلامي ، وقالوا أن المسلمين قد قلدوا الرهبان الذين كانوا يحتكرون بالعرب في الامبراطورية البيزنطية قبل مائتي عام من ظهور الإسلام وكذلك كان النبي

على زعمهم يحب مجالس الرهبان وأن الخلفاء كانوا يكر وعمر أكروا  
 الرهبان<sup>(١)</sup> .. ولكن هذا الكلام الذي يساق دون أسانيد إن دل على شيء فإنما  
 يدل على سماحة الإسلام وعدم تعصبه إزاء أصحاب الأديان الأخرى ، وقد  
 جاء في الكتاب الكريم : ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين ورهانا وأنهم لا  
 يستنكرون ﴾<sup>(٢)</sup> . ولكنه - أي هذا الكلام - لا يدل من ناحية أخرى على أن  
 المسلمين قد نقلوا نظام الرهبنة وجعلوه أساساً لحركة الرهد الإسلامي ، ذلك  
 لأن أي دين جديد يحاول أن يضع الحدود بينه وبين ما سبقه من الأديان ليدافع  
 عن بنائه وعن مركزه الجديد إزاء الأديان السابقة عليه ، فلم يكن من العقول  
 إذن أن يستغير المسلمون في الصدر الأول وإياد الانتشار الأول العظيم للإسلام  
 تماماً كاملاً كنظام الرهد من دين سابق على الإسلام كان ينافع الإسلام  
 السيطرة والتغوز في شبه الجزيرة وفي تخوم البلاد العربية .. هذا من ناحية ..  
 ومن ناحية أخرى نجد أن الإسلام قد ظهر في بيته لم تكن مواردها الطبيعية  
 سهلة ميسرة بل كانت حياة العربي فيها أقرب إلى التفتش والبعد عن الترف ،  
 ولما كان القرآن يمحض في بعض الآيات على الابتعاد عن الدنيا وزخرفها وعدم  
 المبالغة في الأخذ منها بأكثر مما يقيم الأود ، لما كان هذا حال الإسلام ، فإن  
 صفة المسلمين وخصائصهم في الصدر الأول اتجهوا إلى حياة الرهد تلقائياً  
 كنتيجة لما تأمر به النصوص القرآنية ، وكاستمرار بطريقة ما لحياة التفتش  
 التي عانوها العرب قبل ظهور الإسلام وعلى عهد الجاهلية . اتجه هؤلاء الصفة  
 إلى حياة كلها عبادة ، بالإضافة إلى قيامهم بالأعمال الهامة التي كانت توكل  
 إليهم سواء في نشر الدعوة الإسلامية والفتيا والجهاد وقيادة الجيوش وجباية  
 الخراج وتنظيم شؤون الدولة على وجه العموم . ولعلنا نتدارس دائماً تلك  
 القصة التي تذكر عن عمر بن الخطاب حين جاءه رسول كسرى بعد انكساره  
 ووجده نائماً على الأرض فتعجب من أمر ملك المسلمين هؤلاء الذين غلبت  
 جيوشهم دولة كفارس فعجب أن ينام هكذا في بساطة وهدوء دون أي مظاهر  
 من مظاهر العظمة والجاه . هذه الحالة التي كان عليها عمر والتي بهرت عيني

(١) راجع ملحوظات سيد التصوف في الشرق الأدنى والأوسط

(٢) سورة المائدة الآية ٨٢

رسول كسرى تعطينا صورة صادقة عن زهد رجال الصدر الأول ، مع أن هذا الزهد وهذا التفشن لم يمنعهم من القيام بواجبات الدولة وشئون الحكم . فلم تكن إذن حياة الراهد أو الناسك حياة سلبية بحتة بل كان الانقطاع للعبادة موقوتاً بفترات غير فرات العمل وهذه خاصية فريدة من خصائص الزهد الإسلامي الذي لا يدعو إلى التواكل بل يدعو إلى العمل . وفرق ما بين التوكال والتواكل .

ويبدو أنه قد ظهرت ظروف جديدة في المجتمع الإسلامي بعد عهد الصحابة والخلفاء الأول ، هذه الظروف أدت إلى أن يتوجه الناس إلى الزهد تاركين مسرح الحياة العامة هرباً من المشاكل خصوصاً بعد أن تأزم الحال واشتد الصراع بين اتباع « علي » و « عثمان » ثم « معاوية » وظهور الفرقة بين صفوف المسلمين بعد موقعة « صفين » وقرار التحكيم الذي صدر بتلك الصورة المخزية التي تناقلها المؤرخون الإسلاميون . أراد نخبة من الصحابة أن يفروا من هذا المجتمع الذي انقسم على نفسه فاتجعوا إلى الله يتغرون وجهه وفضله . وكان هذا أول اتجاه مقصود واضح المعالم في حركة الزهد الإسلامية ونذكر من بين الصحابة اثنين من آباء الصوفية الأوائل وهما ( أبو ذر الغفاري ، وحديفه )<sup>(١)</sup> وبعد هذين الشخصين الورعين ظهرت طوائف النساء والزهاد والبكائيين والسائحين والقصاصين ( أي الوعاظ ) . وقد بدأت هذه الطوائف تظهر منفصلة لكنها ما لبثت أن توحدت في مدرستين على تخوم العراق : مدرسة البصرة ، ومدرسة الكوفة . وقد كان سكان البصرة في أوائل عهدها من بنى تميم . وقد عرف عن بنى تميم هؤلاء أنهم ذوو نزعة واقعية نقدية بالفطرة فقد شغفوا بالمنطق في التحو . وأما في الشعر فقد شغفوا بالواقعية واستعملوا منهج النقد في الحديث أما في العقائد فقد كانوا ينهجون منهج أهل السنة والجماعة وكذلك انتشرت بينهم آراء المعتزلة . ومن أنتمهم في التصوف أبو الحسن البصري ( سنة ٧٢٨ م ، ١١٠ هـ ) ، ومالك بن دينار ، وفضل الرقاش ، ورباح بن عمرو القيسي ، وصالح المربي ، وعبد الواحد بن زيد

(١) راجع : حلية الأولياء لأبي نعيم .

( سنة ٧٩٣ م ، ١٧٧ هـ ) ، وكان الأخير هذا من مؤسسي جماعة عبдан فيما بعد وهي جماعة صوفية لها صبغة خاصة هذا كان حال سكان البصرة ، بينما نجد سكان الكوفة وقد كانوا من أصل يمني يمليون إلى المثالية وهم محافظون بطبعهم يشغفون بالشواد في التحو و بالأفلاطونية في الشعر وبالظاهرية في الحديث وبالتشيع ومذهب الأرجاء في العقائد ، وكان من أئمتهم في التصوف ربيع خيثم ( سنة ٨٦٢ م ، ٢٤٧ هـ ) وأبو إسرائيل بولاعي المتوفي سنة ٧٥٧ م ، ١٤٠ هـ . وجابر بن حيان الكيميائي المعروف <sup>(١)</sup> ، ومنصور بن عمار ، وكليب الصيداوي ، وأبو العناية ، وعبدك الصوفي ، وقد أمضى الثلاثة الأخيرون الشطر الأخير من حياتهم في بغداد التي انتقل إليها في هذه الفترة محور الحركة الصوفية الإسلامية بعد سنة ٨٦٤ م - ٢٥٠ هـ . وهذا التاريخ هو بالفعل تاريخ افتتاح أولى الحلقات الصوفية في بغداد لمناقشة المسائل الدينية والروحية ، حيث تتابع بعد ذلك إلقاء الأحاديث والمحاضرات العامة في المساجد - ونذكر هنا أيضاً أنه بعد أن أطلق صوفية خراسان جميعاً على أنفسهم اسم « الملامية » ووجدوا أن هذه التسمية تحمل في طياتها معاني الذل والاحتقار والقدارة البدنية رجعوا عنها وأطلقوا على أنفسهم اسم « الصوفية » مثل أهل العراق وبذلك قصر إطلاق لفظ الملامية على أقلية ضئيلة منهم تدين بتعاليم خاصة أي أصبحت كالفرع من الأصل ؛ ومعنى هذا أن لفظ « الصوفية » أطلق فيما بعد علىسائر المنضمين لحركة التصوف في العالم الإسلامي على اختلاف فرقهم وطوائفهم .

---

(١) راجع مـ كـ سـ مـ . كـ روـسـ

## بعض شخصيات أوائل الزهاد

نشر بهذه المناسبة إلى بعض الشخصيات التي ظهرت في فترة الزهد الأولى : من هذه الشخصيات :

### ١ - أبو ذر الغفاري ت ٣٢ هـ :

كان أبو ذر رابع من اعتنق الإسلام من العرب ويقال أن زهذه كان فريداً في نوعه إذ أنه كان صاحب حركة اجتماعية عرفها البعض بأنها شبيهة بالاشراكية .. لكننا لا نعرف تفاصيل كثيرة عن اتجاهات « أبي ذر » العقلية ، أو نشاطه الاجتماعي . فكل ما نعرفه عنه على وجه اليقين هو ما تواتر ونقلته الرواية عن زهذه ونقواه فقد كان « أبو ذر » على رأس طائفة من زهاد الصدر الأول . أي أنه كان من هؤلاء العابدين المتمسكون بتعاليم الدين في تزمر شديد ، وعلى هذا فلا يمكن أن نضع موضع الجد ما نسب إليه من مساعدة في الحياة العامة وفي التنظيم السياسي والاجتماعي للدولة ، وكذلك فإن العصر الذي وجد فيه « أبو ذر » وهو عصر النبي والخلفاء الراشدين لم يكن يمتاز بالثراء العريض بالنسبة لرجال الحكم ، هذا الثراء العريض الذي قد تنبت إلى جواره اشتراكية تدعو إلى نقض البناء الرأسمالي . وإذا فلم تكن البيئة الروحية التي شب فيها « أبو ذر » مسلماً - لم تكن هذه البيئة بالتربيبة الصالحة لظهور آراء ومذاهب اشتراكية ، إذ لم يكن الحال يسمح بغير العبادة والنسب والتقطش في مجتمع يروس فيه الصحابة وتبرز فيه شخصيات التابعين وأبطال الجهاد من المسلمين ، هذا إذا أغفلنا حياة الترف التي تميز بها حكم معاوية والمأمون على عهد عثمان ، لأنها تشكل فترة قصيرة في أخريات أيام أبي ذر .

أما الشخصية الثانية فهي شخصية :

### ٢ - حذيفة بن إيمان ت ٣٦ هـ :

يتميز « حذيفة » عن « أبي ذر » في أنه ربما كان أول من بدأ بمعالجة

بعض المسائل الروحية في الزهد . فقد تكلم عن الأعمال والسلوك ، وأثر ذلك في القلوب واعتقد أن كلام « حذيفة » في هذا الباب ربما يكون قد نسب إليه خطأ . فلم تكن تلك الفترة تسمح بأن يظهر كلام عن معاملات القلوب . ذلك لأنها كانت فترة استجلاء القرآن ومعانيه والأحاديث ومدلولاتها ، فكان المجتمع الإسلامي يعيش في هذى منبعين فكريين هما : القرآن ، والسنّة : فإذا كان ثمة تطوير في هذه الفترة لأى أمر من الأمور فإنه كان بالفعل في مجال المعاملات الدينية .. أي أعمال السلوك المفروضة والمكرورة ، والمستحسنة في دائرة الفقه .

وقد درج أصحاب التراجم الصوفية ( كأبي نعيم ، والسراج ، والسلمي والقشيري ) على ذكر أسماء أفراد من زهاد الصرر الأول ، ونسموا لهم أقوالاً في الزهد وفي فقه القلوب ومعاملاتها وغير ذلك مما سيصدر عن الطبقات التالية من زهاد المسلمين .

ومن بين الشخصيات التي عرفت بالزهد في هذه الفترة أيضاً :

### ٣ - سلمان الفارسي ت ٥٣٦ هـ :

ذلك الشخص الذي كان مصدر حركة خطيرة في الإسلام ، تلك الحركة التي كانت تزعم بأن « سلمان » هذا هو صاحب التأويل ، أى أن لديه العلم اللدني الذي يسمح له بتأويل القرآن واستخراج مفهومه الباطني ، وقد نسبت إليه المقدرة على تفسير الآي المتشابه .. وجعله فريق من التشيعين على رأس حركة الشيعة الروحية التي كان لها دورها في تفرق كلمة الأمة الإسلامية وانشطارها إلى طائفتين كبيرتين : طائفة أهل السنّة والجماعة . وهم الذين يلوذون بأكتاف السنّة ويتبعون الإسلام في مظهره البسيط في الكتاب والسنّة دون خروج على هذه المفاهيم الأولية البسيطة ودون اندفاع إلى التأويل أو التعقيد ، وهذه الطائفة تجعل الرسول إماماً لها تحتذيه وتهندي بهديه .. أما الطائفة الثانية فهي طائفة الشيعة : وقد توجهوا إلى علي يتصررون له ، وذهب فريق منهم - وهم الغلاة - إلى أن الأصل في التشيع هو « سلمان » فهو المصدر الروحي لحركة التشيع وهو صاحب التأويل . فكان الرسول يتلقى

الوحي بظاهره بينما يتلقى « سلمان » الوحي مؤولاً . وظاهر أنهم يريدون أن يجعلوا « لسلمان » مرتبة أعلى من مرتبة الرسول .. وقد استند أصحاب هذه البدعة - الذين خرجوها على إجماع المسلمين - إلى ما نقل عن الرسول ﷺ من حديث يقول : ( سلمان من آل البيت ) ..

#### ٤ - الحسن البصري ٢١ : ١١٠ هـ

ولد الحسن البصري في المدينة سنة ٢١ هـ . وكان إبناً لعبد أسر في فاران وأصبح بعد ذلك مولى لزید بن ثابت مولى الرسول صلی الله علیه وسلم . وقد أتاحت له نشأته الأولى في المدينة أن يغالط أصحاب رسول الله ، ويقال أنه قد عرف منهم سبعين صحابياً من حاربوا في غزوة بدر .

وعرف الحسن البصري بتقواه وإعراضه عن زخرف الدنيا وزينتها ، كما عُرف أيضاً بتضلعه في الخطابة والرواية وفي الحكمة وعلم الكلام ، وإن كان هناك شكاً حول تضلعه في مسائل الكلام والحكمة لأن الوقت لم يكن قد حان بعد لظهور مواقف كلامية أو فلسفية ، ومع هذا فإن المعتزلة يعتبرون الحسن البصري مؤسساً لمدرسة الإاعتزاز مع عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء في البصرة ، إلا أن السمة التي غلبت عليه وهي التبتل والتنسك والورع الشديد والزهد في الحياة الدنيا ، هذه الصفات دعت جماعات الزهاد والصوفية إلى اعتباره من أوائل الأباء والأولياء الصالحين .

ويبدو أن البصرة كانت العاصمة العقلية والثقافية الأولى للإسلام بعد مكة والمدينة ، فيها بدأت حركة الزهاد ، وحركات المتكلمين ، ومدارس الرواية

راجع :

- (١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ج ٢ ص ٦١ - ١٣١ .
- (٢) المجوبي : كشف المحجوب ، طبعة القاهرة ١٩٦٦ م ص ٢٤١ ، ص ٢٩٤ .
- (٣) ابن حجر العسقلاني : عبد التهذيب ، طبعة حيدر آباد ج ٢ ص ٧٠ - ٢٦٣ .

4 - Arberry; J: Muslim Saints and Mystics, UNICO, London 1973.

5 - Massigno: Essai sur les origines du lexique technique de la Mystic musulmans,  
Paris 1922 PP: 152 - 79.

والنحو .. المُحَجَّثُ أَصْبَحَ هُنَاكَ شَبَهَ سِجَالَ دَائِمٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْكُوفَةِ فِي مُطْلَعِ عَصُورِ الإِسْلَامِ الْأُولَى .

### الحسن البصري ومكانته في مدرسة الزهد الإسلامية :

يعتبر الحسن البصري من الرعيل الأول من طبقة الزهاد الإسلاميين ، وقد ذكر المحققون عنه روايات كثيرة تدل على طول باعه في مجال الزهد والمجاهدة الروحية ، ومنها حكايات لا ثبت للنقد العلمي ولكنها قد تعطي لنا الدليل على مدى تقدير القوم في عصره لزهده وتنكسه .

#### ١ - حكايته مع ولی عهد بیزنطة :

ذكر الرواية أن الحسن البصري كان يتجوّر في اللاء والجواهر الشمينة ، وكان يعرضها على وجوه أهل بیزنطة من زبائنه ، وفي ذات يوم دعاه رئيس النظار لكي يصحّه لمقابلة قيسar بیزنطة ، وهو قابع في خيمة قيادته في الصحراء ، وحوله كبار الأطباء والقادات وقد اعصره الحزن لأنّه وقف عاجزاً عن الأخذ بيد ولی عهده وشفائه من مرضه وهو على سرير الاحتضار وكان يجهه حماً جماً إذ كان ولی العهد على خلق كبير وحكمة بارعة وجمال ملحوظ ، وقد عجز جميع الحضور عن أن يقدموا له المساعدة في هذا الموقف وأجمع الأطباء على أن سلطتهم في مجال عملهم تقف عند هذا الحد في مجال الموت والأمر أعظم ما يقدرون عليه ومن ثم فهم يعجزون عن نصرة أميرهم في حال الاحتضار ، فهي قدرة الله سبحانه وتعالى التي تتجلّى في حالتي الميلاد والموت .

كان هذا يقع تحت أنظار الحسن البصري فكان مثاراً للوعاجه ، ومبيناً لاشتداد حزنه على ما فاته من العمل للآخرة ، وهو في حال إقباله على شؤون الدنيا ، وهنا أقسم أن يقبل بكل جوارحه على أن تكون الآخرة قبلته ، وألا يدخل الضحل أو السرور قلبه حتى يتنهى إلى قدره المحتوم ، وقد كانت هذه هي بداية طريق الزهد والمجاهدة التي أغرق فيها حتى مماته .

## ٢ - قصته مع أبي عمر :

كان أبو عمر من القراء الذين يعلمون الناس القرآن فمر به ذات يوم صبي حسن المندام جميل الطلعة ، وكان هذا مدعاه لأن يلتف نظر أبي عمر إليه مما جعله يكف عن متابعة القراءة وينسى الآيات القرآنية ، الأمر الذي كان مصدر حزن شديد له دفعه إلى تلمس علاجه لدى الحسن البصري فأمره الحسن أن يحج إلى بيت الله في مكة ، وعندما ينتهي منه عليه أن يذهب إلى مسجد الحيف حيث يقابل شيخاً عجوزاً قابعاً في مكان الصلاة ، وعليه ألا يقطع عليه خلوته حتى يفرغ ثم يسأله أن يدعوه له فدعوته مستجابة ففعل عمر ذلك ، ولاحظ أن الشیخ المشار إليه يلتف حوله نخبة من المؤمنين ثم يدخل رجل يلبس لباساً أبيض لا وشي فيه ويفسح له الناس الطريق وبجيه ، وحينما انتهت الصلاة غادر هذا الرجل المسجد ومعه الآخرون ، وبقى الشیخ وحده فاقترب منه أبو عمر وقال له « بسم الله » أرجو أن تساعدني .. وشرح له حاله ، فرفع الشیخ عينيه إلى السماء ولم يخضهما حتى عاد القرآن مذكوراً عند أبي عمر ، وكان قد نسيه بعد رؤيته للفتى المشار إليه ، فوقع أمامه ( أي أمام الشیخ ) من الفرح والسرور ، ولم يلبث الشیخ أن سأله عن نصحه بالمجيء إليه فعرف منه أنه الحسن البصري ، فرد الشیخ قائلاً : إن من له إماماً كالحسن البصري لا يحتاج إلى إمام آخر ، أما وقد كشف الحسن البصري عن حجاني فسأرده له ما فعل وقال الشیخ :

. « إن هذا الرجل ذا الرداء الأبيض الذي دخل علينا أثناء صلاة العصر وتوجه إليه الجميع كان الحسن البصري ، فإنه يصلى كل يوم العصر في البصرة ثم يأتي إلى مكة لكي يتحدث معي ولا يلبث أن يعود إلى البصرة لصلاة المغرب ، وهكذا فإن من يكون الحسن البصري إماماً فكيف يسأل رجلاً مثلني أن يدعوه له ». .

### ٣ - صور من زهده :

وكان مما يذكره الحسن البصري أنه رأى سبعين صحابياً من أهل بدر يلبسون جميعاً ثياباً من الصوف ، إشارة إلى الزهد والتصوف ، وكان الحسن البصري ومالك بن دينار وسفيان الثوري من هؤلاء الالبسين لهذه المربعات الصوفية<sup>(١)</sup> ، وجاء إليه ذات مرة أعرابي وسأله عن الصبر فقال له الحسن البصري : الصبر نوعان أولها الصبر في المصائب والبليات ، والثاني الصبر عن المنبيات ، فقال الأعرابي أنت زاهد مارأيت أزهد منك .. فقال الحسن البصري يا أعرابي أما زهدي فكله رغبة ، وأما صبري فكله جزع ، وهنا طلب منه الأعرابي أن يوضح له معنى ذلك فاسترسل البصري قائلاً « صبري في البلاء أو الطاعة ناطق بخوفي من نار جهنم ، وهذا عين الجزع ، وزهدي في الدنيا رغبة في الآخرة ، وهذا عين الرغبة .. بخ بخ لمن كان يأخذ نصيبي في الوسط حتى يكون صبره خالصاً بالحق جل جلاله لا خوفاً من جهنم ، وزهده مطلقاً للحق عم نواله لا للوصول إلى الجنة ، وهذا دليل على صحة الإخلاص<sup>(٢)</sup> .

وبهذا يشير الحسن البصري إشارة مبكرة إلى معانٍ سترد فيما بعد في القرن الثاني للهجرة في مدارس التصوف الأولى ، ومن بينها معانٍ الصبر والطاعة والإخلاص التي ستبلور عنها مقامات وأحوال في سلم العارفين ، وكذلك فإن تمييزه بين إخلاصه وصبره القائمين على الرغبة والرجاء ، ثم الخشية والخوف والجزع من الآخرة ، أي على الرغبة في رضاء الله ونوال الجنة والقيام بالطاعة جزعاً وخوفاً من ناره .

إن هذا المسلك في الصبر إنما يشير إلى أن النايك أو العابد أو الزاهد إنما يبعد الله رغبة في جنته وخوفاً من ناره ، وكأنه لا يعيده لذاته أو يعني آخر كأنه لا يحبه لذاته ، وهذا هو المعنى الجديد للحب الإلهي عند الصوفية ، والذي تفجرت ينابيعه عند رابعة العدوية في وقت ليس بعيد عن عصر الحسن البصري ، لكن إشارته إلى الوسط فهي لم تكن معروفة تماماً سواء في مباحث

(١) المحويري : كشف المخوب ، مرجع سابق ص ٢٤٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٤ .

التصوف أو علم الكلام في العهود الأولى للإسلام ، وربما كان ذلك تطبيقاً للآلية الكريمة : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَا﴾<sup>(١)</sup> وقد يقصد بها أنه لاتفريط في الدين ولا إغراق في المجادلات الروحية .

وعلى أية حال فإن هذا المسلك لم يكن هو مسلك الصوفية فيما بعد ، بل لقد كانت غالبيتهم العظمى مقبلة على الإفراط والبالغة في أمور الطريق ومطالبه الروحية من حب وكشف وغوص عن المعانى الباطنية وراء حجاب الحسن ، وربما كانت هذه الإشارة التي غالباً ما ترد على ألسنة الفقهاء وأهل الشريعة بثابة مماشة من جانب أهل الرزء والتتصوف للفقهاء نظراً لسيطرتهم الشديدة خلال القرن الأول للهجرة وهو عصر النشأة الإسلامية المبكرة .

ومن ناحية أخرى فإن شخصية الحسن البصري تكاد تكون شخصية أسطورية نظراً لما أحيط به من مغالاة في صورة الزاهد أو الفقيه أو العالم أو الحق أو التكلم أو التحدث ... إلخ ويحتاج كل ما أثر عنه من تراث إلى وقفة نقدية تستبين معها الأمور .

## ٥ - مالك بن دينار ١٣١ هـ :

هو أبو يحيى مالك بن دينار البصري<sup>(٢)</sup> ، من مواليبنيأسامة بن لؤي القرشي ، كان عالماً زاهداً كثير الورع لا يأكل إلا من كسبه ، وكان مصاحباً للحسن البصري ، ومن كبار الزهاد ، وله كرامات كثيرة مشهورة ، ولهم خصال في الرياضة مذكورة ، وقد كان دينار أبوه عبداً .. وهكذا ولد مالك في حال عبودية أبيه ، وكان يكتب المصاحف بالأجر ، ويقول عن نفسه :

(١) سورة البقرة آية : ١٤٣ .

(٢) انظر لترجمته :

أ - الأصفهاني ، أبو نعيم : حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٥٧ وما بعدها

ب - ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ١ ص ٤٤٠ .

ج - الشعراوي ، عبد الوهاب : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٩ .

د - الم gioir ي ، أبو عثمان الجلاني : كشف المخوب ، الباب الحادى عشر ، ص ٢٩٨

« مضفت القرآن عشرين سنة ، ثم تعمت بنلاوته عشرين سنة »<sup>(١)</sup> ، وقد توفي مالك بالبصرة سنة إحدى وثلاثين ومائة من الهجرة .

### منزلته في الزهد :

يذكر الخجويري أن بداية أمر مالك بن دينار كانت في ذات ليلة ، وقد شغل فيها بالطرب بين جماعة من رفقاء ، وحينما نام الرفاق أيقظ الحق جل جلاله مالك ، فلما تيقظ سمع صوتاً جميلاً يغنى من خلال العود ويقول : يا مالك مالك أَنْ لَا تَوْبَ .. فكف مالك منذ تلك اللحظة يده عن هذا كله وجاء إلى الحسن البصري وتاب على يديه توبة خالصة .

وقد بلغ من منزلته أنه ركب ذات مرة سفينة ، وضاعت فيها جوهرة من أحد الركاب فأنهم بسرقتها ، ومالبت مالك أن رفع رأسه إلى السماء يشكرو ظلم ركاب السفينة له ، فخرج في الحال كل ما في البحر من أسماك على وجه الماء وقد أمسكت كل سمكة بجوهرة في فمها فأخذ منها واحدة وأعطتها للرجال الذي ضاعت جوهرته ، ثم وضع قدمه على الماء وغادر السفينة سائراً إلى الساحل في يسر وسلم<sup>(٢)</sup> .

ومهما كانت صحة هذه الأقوال ، إلا أنها نأخذها على أنها دلالة أو إشارة على مكانة الرجل بين القوم ، وارتفاع صيته وعلو كعبه في اتجاه الزهد وبدائيات التصوف .

### ومن أقوال مالك بن دينار :

- ١ - لو لا خشيتني أن تكون بدعة ، لأمرتني إذا مات أن أغسل فادفع إلى ربِّي مغلوأً كا يدفع العبد الآبق إلى مولاه .
- ٢ - « وما تعم المتعمون بمثل ذكر الله عز وجل » .. وليس المقصود

(١) الطوسي : *الطبع* ص ٦٨ ، ٣٩٨ .

(٢) الخجويري . *كشف المخوب* مرجع سابق ص ٢٥١

بهذا القول أن النعمة تخل على الذاكرين لله قولًا ونطقاً فحسب ، بل إن نعمة الله وإقبال الدنيا والآخرة على المرء أي سعادته فيما - إنما تتحقق بأن يكون الله في مواجهته حاضرًا دائمًا لديه فيرقه ليس في العبادات فحسب ، بل في العمل أيضًا ، فيقبل على الإخلاص والإجادة في العمل ، والاحكام في الصنعة والتبريز فيها ، لأن هذا هو حق الله عليه منذ جعله خليفة في الأرض .

وأما حق الله عليه في الآخرة فيتعدد في تمام العبادة لله ، والإمتاع عن الشرك الخفي والشرك الظاهر ، والتسليم بالتوحيد على أوسع معانيه ، فهذا هو المراد من ذكر الله ، ليس ذكرًا كلاماً كما يتراءى لبعض الناقدين أو المهاجمين لحركة الزهد والتلصيف ، بل هو منطق مضارف إلى العمل والسعى من أجل تحقيق السعادة في الدارين والقرب من وجه الله .

وبتابع مالك قوله هذا تأكيداً للمعاني التي أشرنا إليها فيقول قرأت في التوراة :

«أيها الصديقون تنعموا بذكر الله في الدنيا ، فإن لكم في الدنيا ثيم وفي الآخرة جزاء عظيم ». واستكمالاً لهذا المعنى يقول مالك : «إن الصديقين إذا قرئ عليهم القرآن طربت قلوبهم إلى الآخرة » .

ويقول مالك أيضاً «يا حللة القرآن .. ماذا زرع القرآن في قلوبكم .. فإن القرآن ربيع المؤمن كما أن الغيث ربيع الأرض ، فإن الله يُنزل الغيث من السماء إلى الأرض فيصيب جوفها ف تكون فيه الحبة فلا يمنعها تن موضعها أن تهتز وتختضر وتحسن . فبا حملة القرآن ماذا زرع القرآن في قلوبكم ، أين أصحاب سوره .. أين أصحاب سورتين .. ماذا عملتم فيما ..

٣ - ومن أقواله : «أن الصدق ييدو في القلب ضعيفاً كم ييدو نبات النخلة غصناً واحداً ، فإذا نتفها صبي ذهب أصلها ، وإن أكلتها عنز ذهب أصلها ، فتسقى فتنشر ، وتسقى فتنشر حتى يكون لها أصل أصيل يوطأ ، وظل يستظل به ، وثمرة يؤكل منها ، وكذلك الصدق ييدو في القلب ضعيفاً يتقدده صاحبه ويزيده الله تعالى ، ويتفقدده صاحبه فيزيده الله حتى يجعله الله بركة على نفسه ، ويكون كلامه دواء للخاطفين .

ويتضح من هذا النص أن مالك بن دينار ، إنما يضرب لنا على الصدق مثلاً بنبات النخلة ، الذي إذا لم يتعهده الزارع بالستقى والرعاية فسد وتلف كيانه ، وامتنع عن الظهور زرعاً وثمراً ، إنه يقول أن الصدق يبدأ فيليو في القلب ضعيفاً ، فإذا لم يتعهده صاحبه بالرعاية الدائمة بأن يكون دائماً صادقاً مع نفسه وأن يصدق في كل شيء قوله وعملاً أي أن يكون مخلصاً في اعتقاده وفي سعيه فإذا لم يفعل ذلك ، فإن هذا الصدق الوليد لا يثبت أن يضعف فيفقده صاحبه ، ولكن على العكس من ذلك إذا داوم على اتباع فضيلة الصدق في كل شيء في حيلته مع نفسه ومع ربه فإن الله يبارك له في هذا الصدق ، ومعنى البركة الزيادة أي أن يزيده صدقًا على صدق . ويكون كلام الصادق إشارة إلى أنه أصبح من الصديقين أي أن ينطق بكلام الحكماء .. وهكذا يكون ما ينطق به من صدق وعظاً للناس ودواء للخاطئين منهم وسيبلور الكلام عن الصدق ويصبح في صورة محددة من خلال الأحوال والمقامات فمن صدق مع نفسه صدق أحواله ومن صدق أحواله ثبته الله في مقاماته ، إذ أن المقام ثبيت ، وزاده صدقًا على صدق ، ومن كان هذا هو حاله فهو في المرتبة العليا من الصدق واليقين وهي مرتبة التوحيد الخالص أو مرتبة القطبانية أو الغوثية أو تلك المرتبة التي تتيح له أن يكون شيخاً للطريق أو مرشدًا للمريد وهذا يشير إليه قوله فيكون كلامه دواء للخاطئين

٤ - وقد ورد عنه قوله : «أحب الأعمال إلى الإخلاص في الأعمال»<sup>(١)</sup>.

وكأن الصدق هو أساس القبول عند الله فإن الإخلاص هو الترجمة الحقيقة للصدق في العمل فالعمل الصادق إنما يصير عملاً كاملاً بالإخلاص ، والإخلاص في العمل بمنزلة الروح للجسد ، وكل عمل يؤديه الإنسان بلا نية صادقة أو إخلاص نابع من الذات لا يمكن أن ينجز على وجه الكمال ، فالعمل الظاهر لابد أن يرتبط بإخلاص الباطن ، وحسن الطوية ، إذ الإخلاص هو من

(١) الفحويري ، كشف اعجوب : مرجع سابق ص ٢٩٩ .

جملة الأعمال الباطنة ، أما الأعمال فمن جملة الأعمال الظاهرة ، ولا تمه الأعمال الظاهرة إلا بالأعمال الباطنة .

ومع هذا فإن الإخلاص بالقلب وحده لا يؤدي إلى تمام العمل أي أن اكتفاء الإنسان بصدقه مع نفسه دون إظهار في العمل لهذا الصدق لا يجعله كمثل الذين يغرون المنكر بقلوبهم فقط وذلك أضعف الإيمان ، ومن ثم فإن الشخص المنطوي على نفسه لو أخلص مع نفسه دون أن يبرز حقيقة إخلاصه في ممارسته العملية بين الناس ، أي بالمعنى فإنه لا يبلغ مرتبة الصدق العظيم أو الإخلاص الأعظم ، ومن أمثال هؤلاء الذين يكتسون الحق ويستكتون عنظام ويتبعون أمر الطغاة ، ويخالفون أصحاب السلطان من المنكرين لحقوق الله .

وهكذا نجد أن حياة الزهد هنا هي حياة نسك إخلاص إيجابي تكون أعلى درجاته في تعلم الوقوف بإخلاص مع الحق ومع الله حتى يكون الإنسان صديقاً .

٥ - وكان مالك يقول في دعائه : « اللهم أقبل بقلوبنا إليك حتى نعرفك حسناً ، وحتى نرعى عهدهك وحتى نحفظ وصيتك حسناً ، اللهم سومنا سينا الأبرار ، وألبنا لباس التقوى ، اللهم إنا نتوب إليك قبل الممات ، ولنقى بالسلام قبل اللرام ، اللهم انظر إلينا منك نظرة تجمع لنا بها الخير كله ، خير الآخرة وخير الدنيا ، ثم يقف مالك عند كلامه هذا ويقول يحسبون أنى أعني بخيز الدنيا الدينار والدرهم ، لا .. إنما أعنى العمل الصالح حتى ألقاك يوم القيمة وأنت عنا راض .. رغبة ورهبة إليك يا إله السماء .

ونراه بعد هذا القول يبكي بكاءً خفيفاً فيبكي معه سامعوه من شدة حماسه الديني الإيماني وفرط حبه لله وتأثره بجلاء القرآن للنفس .

وهكذا يمضي مالك بن دينار مع الرعيل الأول من الرهاد وعلى رأسهم قدوة الدين وسيد هذه الأمة ونبيها محمد عليه الصلاة والسلام ، ومعه أهل الصفة والخلفاء الراشدون وقد كانوا جميعاً يشكلون مدرسة القدوة الدينية

والأخلاقية التي رهنت في الدنيا وتعهدت الحياة والتضليل استعداد اللقاء وجه الله الكريم .

وقد كان مالك بن دينار مثله في ذلك مثل الحسن البصري معاصره من الرواد الأوائل المؤسسين لمدرسة الزهد في الإسلام ، وهي المدرسة الأخلاقية التي قامت على الكتاب والسنّة بدمون تدخل أي عناصر روحية أخرى أجنبية ، ومن ثم فهذا يشير في دلالة واضحة إلى أن الزهد الإسلامي بعد الشأة الأولى للتتصوف الذي تبلورت معاناته ومصطلحاته فيما بعد في القرن الثاني للهجرة وقد وجدنا عند مالك بن دينار وكما سجّد عند الزهاد وأولياء الله الذين سُعِرَّضُوا في هذه المرحلة المبكرة سجّد بديايات أكيدة لما سُنِّمَّه بالسلمه الروحي أو عتبات الطريق أو المقامات والأحوال عند الصوفية وفي هذا أكبر الأدلة والحجج على صحة دعوانا في قولنا بسلامة التتصوف الإسلامي من أي أثر أجنبى قبل أن تنقل به الثقافات والأديان المغایرة في عصر النقل والترجمة وبيننا وبين هذا العصر الذي بدأ في القرن الثاني للهجرة مدى زمني بعيد .

## ٦ - وهب بن منبه ت ١١٤ هـ :

هو عبد الله وهب بن منبه المتوفى بصنعاء باليمن ١١٤ هـ<sup>(١)</sup> وكان يتصف بالحلم والحكمة ، ولذا ورد عنه قوله في حلية الأولياء « ألم يفكّر بن آدم ، ثم يتفهم ويعتبر ، ثم يبصر ، ثم يعقل ويتفقه حتى يعلم فيتبين له أن الله حلماً به يخلق الأحلام ، وعلماً به يعلم العلماء ، وحكمة بها يتقى الخلق ، ويدبر بها أمور الدنيا والآخرة ، فإن ابن آدم لن يبلغ بعلمه المقدر علم الله الذي لا مقدار له ، ولن يبلغ بحمله المخلوق حلم الله الذي به خلق الخلق كله ، ولن يبلغ بحكمته حكمة الله التي بها يتقى الخلق ويقدر المقادير » .

ولعله يبرز في القول السابق مدى تحقق وهب بالحكمة والحلم ليتحقق بذلك الصفات الربانية مع إدراكه الفارق الفاصل بين صفات الله تعالى ، وصفات

(١) راجع حلية الأولياء كني نعيم ج ٤ ص ٢٢ : ٨١

الشعراوي : الصفات الكبيرة ج ١ ص ٣٩ : ٤٢ .

البشر ، ولذلك نراه يغض العلماء على البعد عن الدنيا ، فكان يقول لعطاء الخراساني « كان العلماء قبلنا قد استغثوا بعلمهم عن دنيا غيرهم ، فكانوا لا يلتفون إلى دنيا غيرهم ، وكان أهل الدنيا يذلون لهم دنياهם رغبة في علمهم ، فأصبح أهل العلم اليوم فيما يذلون لأهل الدنيا علمهم رغبة في دنياهم ، وأصبح أهل الدنيا قد زهدوا في علمهم لما رأوا من سوء موضعهم عندهم ، فإياك وأبواب السلاطين فإن عند أبوابهم فتنة كمبارك الإبل ، لا تنصب من دنياهم شيئاً إلا وأصابوا من دينك مثله » ثم قال له حاثاً على الزهد : « يا عطاء إن كان يغريك ما يكفيك فكل عيشك يكفيك ، وإن كان لا يغريك ما يكفيك فليس شيء يكفيك ، إنما بطنك بحر من البحور ، وواد من الأودية لا يسعه إلا التراب » .

وما يدل على مبلغ زهد وهب قوله لرجل من جلسائه « إلا أعلمك طبأ لا يتعايها فيه الأطباء ، وفقها لا يتعايها فيه الفقهاء ، وحلماً لا يتعايها فيه الحلماء ، قال : بلى يا عبد الله ، قال : أما الطب الذي لا يتعايها فيه الأطباء فلا تأكل طعاماً إلا ما سميت الله على أوله وحمدته على آخره ، وأما الفقه الذي لا يتعايها فيه الفقهاء فإن سئلت عن شيء عندهك فيه علم ، فأخبر بعلمه ، وإن قفل لا أدرى ، وأما الحلم الذي لا يتعايها فيه الحلماء ، فأكثر الصمت إلا أن تسأل عن شيء » .

ويعدد وهب الصفات التي يرى أنه ينبغي على الإنسان أن يعمل على غرسها في نفسه تقرباً إلى الله سبحانه وتعالى بقوله : ﴿<sup>ه</sup> ما عبد الله بشيء أفضل من العقل ، وما يتم عقل أمرىء حتى تكون فيه عشر خصال ، أن يكون الكبر منه مأموناً ، والرشد فيه مأموراً ، يرضي من الدنيا بالقوت ، وما كان من فضل فمبنول ، والتواضع فيها أحب إليه من الشرف ، والذل فيها أحب إليه من العز ، لا يسام من طلب العلم دهره ، ولا يتبرم من طالبي الخير ، يستكثر قليل المعروف من غيره ، ويستقبل كثير المعروف من نفسه ، والعشرة هي ملاك أمره بها ينال مجده ، وبها يعلو ذكره ، وبها علاء من الدرجات في الدارين كلهمَا ، قيل وما هي ؟ قال أن يرى أن جميع الناس بين خير منه وأفضل ، وآخر شر منه وأرذل ، فإذا رأى الذي هو شر منه وأرذل قال لعا

هذا ينجو وأهلك ، ولعل لهذا باطنًا لم يظهر لي ، وذلك خير له ، وبرى ظاهره  
لعل ذلك شر لي ، فهناك يكمل عقله وساد أهل زمانه ، وكان من السباق إلى  
رحمة الله عز وجل وجنته إن شاء الله تعالى ﴿٤﴾ .

وما يورده الشعراي عن تدليلاً على تحذيره من الركون إلى النفس قوله :  
« قرأت نيفاً وتسعين كتاباً من كتب الله عز وجل فوجدت فيها كلها أن كل  
من وكل إلى نفسه شيئاً من المشيئة فقادر كفر » . وكذلك فقد كان يبعث على  
الإكثار من العبادة قائلاً : « من تعبد ازداد قوة ، ومن كسل ازداد فترة ،  
وكان يقول : « الإيمان عريان ، ولباسه التقوى ، وزينته الحياة » .

ولقد ورد أيضاً عن وهب بن منبه أنه كان من المحدثين ، فقد ذكر صاحب  
خلية الأولياء أنه أستد عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم ومنهم ابن عباس ،  
وجابر ، والنعمان بن بشير ، وروى عن أبي هريرة ، ومعاذ بن جبل ، وعن  
أخيه وعن طاوزس .

## ٧ - سفيان الثوري ت ١٦١ هـ :

هو بن عبد الله سفيان بن سعيد بن مروق بن عدنان الثوري الكوفي<sup>(١)</sup> ،  
كان إماماً في علم الحديث وغيره من العلوم حتى اكتسب لقب أمير المؤمنين في  
الحديث .

وقد كان سفيان الثوري من المعروفين بالورع والزهد ، وكان زهذه نابعاً  
من عدم انكبابه على ملذات الحياة أو تعلقه بالدنيا ، ولذلك نراه يعرف الزهد  
بقوله : « ليس الزهد في الدنيا بأكل الجثب ، ولبس الخشن ، إنما الزهد في  
الدنيا قصر الأمل » ، وكان يعظ الناس فيقول : « يا أخي إن الدنيا غمها لا  
يفنى ، وفرحها لا يدوم ، وفكرها لا ينقضي ، فاعمل لنفسك حتى تنجو ،  
ولا تتوان فتعطب ، وكان يتمثل في ذلك باليت القائل :

(١) راجع ترجمة في : ابن خلkan ، وفيات الأعيان ج ١ ص ٢١٠

عبد الوهاب الشعراي . الطبقات الكبرى ج ١ ص ٣٨ .

أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٥٧ وما بعدها ، ج ٧ من ص ١ : ٣٠ .

باعوا جديداً جيلاً باقياً أبداً بدارس خلق ، يا بني ما اتجروا

وحيثما سئل سفيان عن معنى الزهد في الدنيا أجاب بأنه « سقوط المزلة » أي عدم التعلق بالجاه والرفة فيها ، ولقد كان يتحقق تماماً بذلك حتى أنه عندما توفي قوموا ثيابه التي عليه حتى النعل بلغت درهماً وأربعة دوانق ، أي مبلغاً زهيداً جداً .

وكذلك فمن أقواله التي يحث فيها على الخمول والعزلة - وهي بعض الأمور التي عدتها المتصوفة أموراً ضرورية في التربية الصوفية - قوله فيما كتبه إلى أحد أصدقائه :

« أما بعد .. فإنك في زمان كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يتغذون أن يدركوه ، وهم من العلم ما ليس فينا ، وهم من القدم ما ليس لنا ، فكيف بنا حين أدركناه على قلة علم ، وقلة صبر ، وقلة أعون على الخير ، وفساد من الناس ، وكثير من الدنيا ، فعليك بالأمر الأول والتمسك به ، وعليك بالخمول ، فإن هذا زمن الخمول وعليك بالعزلة وقلة مخالطة الناس ، فقد كان الناس إذا التقوا ينتفع بعضهم ببعض ، فأما اليوم فقد ذهب ذاك ، والنجاة في تركهم فيما نرى ، وإياك والأمراء إذا تدنوا منهم وتخاطلهم في شيء من الأشياء ، وإياك أن تخندع فيقال لك تشفع وتدرأ عن مظلوم ، أو ترد مظلمة ، فإن ذلك خديعة إبليس ، وإنما اتخذها فجار القراء سلماً « وبهذا يعيي سفيان على من يتخذ من العلم أو قراءة القرآن سلماً للوصول إلى بعض متاع الدنيا أو زيتها أو الرفة والجاه .

أما عن مبلغ علم سفيان ، فقد قال بعضهم عنه « ما أعلم على الأرض أعلم من سفيان الثوري رحمه الله ، وقال بعضهم : « إن لأرى الرجل يصحب سفيان فيعظم » يقصد لكترة تعلمـه منه .

وإذا كان سفيان قد اشتهر بالعلم والزهد فإن زهده لم يكن قائماً على التبطل أو الركون إلى الراحة وعدم العمل بل أنه كان يأمر أصحابه قائلاً : « عليك بعمل الابطال الكسب من الحلال ، والإنفاق على العيال » وبهذا فقد كان

يقصد بالزهد عدم التعلق العقلي بالدنيا أو الانشغال بالدنيا ، وهو المعنى الذي عول عليه المتصوفة كثيراً فيما بعد لا سيما في المدرسة الشاذلية .

وقد توفي سفيان الثوري بالبصرة سنة ١٦١ هـ .

وهناك شخصيات أخرى كثيرة قيل عنها أنها من طيبة الزهاد بالإضافة إلى من أشرنا إليهم من قبل ، وهؤلاء منهم على سبيل المثال عبد الله بن مسعود ت ٣٢ هـ ، وأبو عيدة الجراح ت ١٨ هـ ، والبراء بن مالك ، وبلول بن ذئب الذي تناقل الرواية عنه أنه وأقرانه استحدثوا نوعاً من المجاهدات تشبه تلك التي كانت سائدة عند رهبان المسيحية وصوفية الهند ، إلا أنها نضع هذا الرعم موضع شك كبير لأننا نعرف أن تلك الفترة التي تفجرت إبانها ينابيع الدين الحنفي المطهرة لم تكن تسمع بأن تتسرب إليها عناصر غير إسلامية واضحة المعالم ، وتنضاف إلى خبرة أبناء هذه الأمة وأصحاب الرسول عليه السلام ، وتبعهم الأوائل ، وقد كان هذا الوقت يتميز بقوة الدين ورسوخ أقدام المؤمنين سواء في الجزيرة أو في الأمصار

ومن ناحية أخرى فإننا لا نملك الدليل الصادق أو الأسانيد الصحيحة التي تثبت أمثل هذه الروايات على الرغم من أنها لا تذكر أن بعض عادات الهند ومارستهم لطقوسهم الدينية قد تسربت إلى الخطيب العربي كما تسرب الأساطير وعادات الأمم الغربية عن العروبة والإسلام ، دون أن تكون موضع احترام أو اعتناق المسلمين لها ، وذلك قبل أن يؤرخ البيروني للهند وعقائدها بالعربية ، وهذا في حقيقته هو نوع من انتشار الثقافات الذي كانت أداته هي رحلات التجار العرب إلى الهند حتى قبل أن يشرق فجر الإسلام على ريو Uruguay .

نخلص من هذا إذن إلى أن الزهد لم يكن له وجود عند العرب قبل الإسلام بل كان ظهوره مقرضاً بيده انتشار الإسلام .. ثم إن هذا الزهد كان في مستهل أمره بسيطاً جداً قائماً على تجسيم المعصية والخوف من عذاب الآخرة اتباعاً لأحكام القرآن . ومن ثم فهو - على خلاف آراء كثير من المستشرقين - لم يخضع لمؤثرات خارجية جوهيرية غير الإسلام نفسه وتعاليه ونماذج الزهد الحية التي ثبتت في حياة الرسول ﷺ وصحابته الأكرمين .

## العوامل التي أدت إلى نشأة الزهد عند المسلمين

نريد إذن أن نستعرض بالتفصيل العوامل الإسلامية التي دفعت المسلمين إلى الزهد ثم إلى التصوف .. وأعني تلك العوامل التي نبعت من صمم البيئة التي انتشر فيها الإسلام إبان ظهوره ، ونحن نتبع في هذا منهاجاً جديداً يختلف عما ساقه الباحثون في التصوف .. الذين يبدأون عادة بمحشد الأدلة على صحة التأثير الأجنبي وأثره الجوهرى في قيام حركة الزهد وحركة التصوف الإسلامية .. أما نحن فإننا لا نريد أن نبدأ بتفسير هذه الظاهرة الروحية الإسلامية تفسيراً غريباً عن الإسلام قبل أن نلقي الضوء على العوامل الإسلامية نفسها : يجب أولاً أن ندرس العوامل المشتقة من الحقل الإسلامي لهذه الظاهرة .. ثم ترى هل تكفى هذه العوامل وهذه الأدلة الإسلامية البحتة .. هل تكفي لقيام ظاهرة الزهد والتصوف في الإسلام .. أم أن هذه الظاهرة بحاجة إلى أن تلقي التأثير من الخارج واعني به التأثير الجوهرى الذي يؤثر في طابعها وينجحها صبغة خاصة ..

لتتناول إذن هذه العوامل التي يرجع بعضها إلى القرآن ونصوصه وبعضها الآخر إلى الأحداث التي تابعت على مسرح السياسة العربية وأول هذه الأحداث موقعة صفين ومشكلة التحكيم . ثم مقتل الحسين وانقسام المسلمين إلى شيع وفرق ثم اندفاعهم إلى التخوم يقتسمونها ويرون فيها صنوفاً من الفساد والترف ، مما دفع بنفر من أتقياء المسلمين إلى الخوف من أن تزيغ عقidiتهم ومن ثم فقد ركزوا إلى الزهد لكي لا يشتروا الدنيا بالأخرة .

لتتكلم الآن عن أول هذه العوامل التي أدت إلى نشأة الزهد عند المسلمين ، نشأة إسلامية بحثة :

## العامل الأول :

أول هذه العوامل الإسلامية هي : التعاليم الدينية نفسها ، ونحن نلخص هذه التعاليم في ناحيتين : الأحاديث والقرآن .. ومن ناحية الأحاديث التي تناقلها الرواية عن النبي فإننا نجد فيها ذخيرة كبيرة ترسم صورة واضحة لحياة الزهد والنسك والتعبد التي كان يعيشها الرسول بحيث إننا نرى من خلالها ذلك المثل الأعلى في الحياة الدينية الذي رمى إليه الدين وعبر عنه الرسول بقوله : « عرضت على الدنيا فأيتها » . ومعنى هذا أن الرسول قد عزف عن الدنيا وزخرفها وفضل عليها الآجلة .. وهذا معنى بعيد الغور في الزهد وترك مطالب الدنيا ولذائتها .. وفي حديث آخر يقول : « اللهم أحيني مسكيناً وامتنى مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين » والمسكناة هنا ليس معناها الذل الذي يلزم التحقيق بل معناها مواجهة الربوبية وعظمتها وجبروتها ، فإن الإنسان مهما كانت سطوطه لن يستطيع أن يصل إلى ذرة من أفعال الربوبية .. ويقول الرسول أيضاً : لو توكلتم على الله حق توكله لغداكم كأنّيغدو الطير تغدو خماماً وتروح بطاناً . ومعنى هذا الحديث أن التوكل هو مفتاح الرزق .. والتوكيل هنا لا يعني الانقطاع عن الكسب والرکون إلى الصدقات .. بل معناه أن تفعل وتنشط وتسعى بنفسك ثم أن ترك الأمر بعد ذلك إلى الله ، فقد يشقي البعض وتظلم الدنيا في أعينهم حينما يتوهون أنهم يعملونليل نهار ومع ذلك يحصلون القليل من الرزق وذلك بالقياس إلى غيرهم ، أما إذا كان هؤلاء من المؤمنين الم وكلين ، فإنهم يتوكلون عليه سبحانه ويتكون نتائج سعيهم للهوى فإنه وحده الذي يعلم الأسباب الخفية للنجاح والفشل وللتوفيق وعدمه . ﴿ وَعُسَى أَن تَكْرِهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾<sup>(١)</sup> أي ربما يكون عدم التوفيق في الرزق لشخص ما تكثه لنوال مصلحة له أهم من مصلحة أخرى . وهكذا .. والتوكيل هو مفتاح لصفاء النفس ونقائها من الغل والحسد والحقد والأنانية ، وهو أخيراً باب طمأنينة النفس وسلامتها الدائمة : وأول طريق الزهد سكينة النفس وطمأنيتها ومفتاح ذلك كله التوكيل ؛ وحديث آخر يذكر فيه الرسول أن أعدائك نفسك التي بين جنبيك ، ويعني بهذا أن

(١) سورة البقرة : الآية ٢١٦ .

الإنسان يجب أن يتجه إلى مجاهدة النفس وكبح نزواتها ، وذلك باب يؤدي إلى الزهد فالتصوف ... وفي حديث آخر يقول : « خير الذكر ، الخفي » .. ويفسر الصوفية هذا الحديث تفسيرات شتى .. والذكر باب معروف في التصوف وهو يشتمل على تكرار الأسماء الإلهية والأوراد الصوفية ، وقد يكون معنى الذكر الخفي الذي جعله الرسول في أسمى مرتبة ، هو ذلك الذكر الذي يكون فيه الاتصال مباشرةً بين العبد والرب ، فتقرب العبودية من الروبية وهذا معنى عرفه الزهاد والصوفية فيما بعد .. وكذلك يقول الرسول : « لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يظن الناس أنه محظوظ » .. ومعنى ذلك أنه إذا اشتغلت حرارة الإيمان في قلب المؤمن تذهب في حب الروبية وأصبح عاشقاً لها متيماً بها هائماً بحبها كالمجنون .. وهذا ما عرف فيما بعد من تسمية العامة للزهاد والصوفية بالمجاذيب .. وقال الرسول في معنى التقشف : « إن أردت أن تلقى صاحبك فرق قميصك واحصنف نعليك » .. وفي هذا المعنى أيضاً يقول الرسول : « الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله » .. وتفاهم عن الرسول صلوات الله عليه وسلم أنه كان يلبس الصوف ويعقل البعير ويأكل مع الخادم ويطحون معها إذا أعيت . وكان لا يجلس متربعاً ولا يأكل متكأً ويقول : آكل كلاماً يأكل العبد واجلس كما يجلس العبد .

هذه أمثلة وشواهد تشير إلى مبلغ ما كان عليه الرسول من مثل في الزهد وصورة كاملة لما ينبغي أن يكون عليه الزاهد الصوفي العابد الخاشع ، ورسول الله هو القائل أيضاً : « لي مع الله وقت لا يسعني فيه شيء ، ومعنى هذا أن الرسول حيناً يتصل بالله اتصالاً مباشراً يكون في وقت معين ، وهذا الوقت هو الذي أشارت إليه الصوفية فيما بعد وهو الزمن الذي يحدث فيه الجذب أو الكشف أو التجلي أو الحدس أو الذوق فكان الرسول قد عبر بهذا الحديث في وقت مبكر عن مفهوم صوفي سيأتي في القرن الثالث الهجري .. وبعد ذلك أيضاً .. وأياً ما كان الأمر في صحة تلك الأحاديث في جملتها إلا أنها تشير بطريقة واضحة إلى أن ثمة معانٍ في الأحاديث المروية عن الرسول وفي السنة المعروفة عن حياته ، أي ثمة شواهد تؤكد أن الزهد نبع في هذه البيئة الإسلامية وبتأثير من هذه الأحاديث وهذا هو الشق الأول من الأسانيد الدينية .

أما المثلث الثاني فهو : **النصوص القرآنية نفسها** : حث القرآن المسلمين على التقوى وهجر الدنيا وزخرفها وحقر من شأنها ورفع من قيمة الآخرة .. وبمعنى آخر نجد في القرآن الحث على تنظيم المعاش الدنيوي والاستعداد للمصير الآخروي .. ولتكنا مع هذا نجد اتجاهها واضحاً في النصوص القرآنية إلى ترجيح كفة الآخرة على كفة الدنيا .

**( المال والبُنون زينة الحياة الدنيا ، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراً أملاً )<sup>(١)</sup>**

أي أن القرآن يحذّر الاتجاه إلى التبتل والصوم والصلوة وتمام العبادة يقول الله عز وجل : **( واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتلا )<sup>(٢)</sup>** .. ونلاحظ في هذه الآية الإشارة إلى الذكر ، والذكر ليس مجرد ترديد أسماء الله الحسنى باللسان . ولكن ما وقى في القلب وأحس به الوجدان ، وشهدت عليه المواس فيملك على المرء نفسه ويكون لسان حال الإيمان . والذكر أيضاً يتضمن أموراً أخرى غير ترديد أسماء الله الحسنى . ومنها قراءة الأوراد وترديد الأشعار المتعلقة بحضورة الرسول عليه السلام وموافقه الروحية السامية وهو كذلك يتضمن الإشادة بفضل الله عز وجل على المؤمنين . وفي الآية أيضاً إشارة إلى التبتل .. ولا توجد آيات كثيرة في القرآن من نوع هذه الآية التي تشير إلى هذا المعنى ، أي التبتل ، والمقصود به .. الزهد .. إذ التبتل معناه الانقطاع للعبادة .

وقد وردت كلمة « الزهد » في القرآن في موضع واحد .. في سورة يوسف : **( وكانوا فيه من الزاهدين )<sup>(٣)</sup>** والمعنى هنا غير المعنى المقصود من الزهد الإسلامي . وإذا كنا لا نجد في القرآن إشارة إلى الزهد بالمعنى الاصطلاحى فإننا نجد فيه ذكراً لصفات من صفات الزهد . فالآيات تشير إلى هؤلاء الخاشعين العابدين ، والركع السجود .. إلى غير ذلك من صفات ذكرها الله عز وجل وهي تشير إلى الزهد وتمام العبادة .

(١) سورة الكهف : الآية ٤٦ .

(٢) سورة المزمل : الآية ٨ .

(٣) سيرة يوسف الآية ٢٠ .

على أن القرآن يموج بآيات الزهد التي تدعو المؤمنين إلى الإعراض عن الدنيا والسعى لكتاب الآخرة .. فيشير الذكر الحكيم مثلاً إلى هذا بقوله : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقٌ فَلَا تَغْرِبُنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يُغَرِّنَّكُمْ بِالْغُرُورِ ﴾<sup>(١)</sup> ... ... ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَلْهِكُمْ أُمُوْلُكُمْ وَلَا أُولَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾<sup>(٢)</sup> ... ﴿ اعْلَمُوا إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعْبٌ وَهُوَ وِزْنَةٌ وَتَفَاخِرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأُولَادِ .. وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْغُرُورُ ﴾<sup>(٣)</sup> ... وإذا كانت هذه الآيات تشير في رفق ورحمة ورأفة بالمؤمنين - إلى الطريق السوي الواجب اتباعه لكي تحقق حياة سعيدة في الدارسين ، فإن ثمة آيات أخرى تأتي في المرتبة الثانية هذه الآيات التي تأخذ صورة الترغيب والتوصية مع ما يصاحبها من تصوير للنعم المقيم في الجنة ، وكثرة الصفات المشرقة التي يخلعها الوحي على أهل هذه الدار .. هذه الآيات التي تأتي في المرتبة الثانية هي آيات الترهيب .. أي الآيات التي تصف حال أهل النار وكيف أنهم يتلطرون بنار السعير .. نار جهنم وبش المصير .. يلقون في مياه حمئة ويأكلون الزقوم وكلما نضجت جلودهم ييدلهم الله غيرها . وهكذا .. والنار في اشتعالها لا ترحم بل تزأر وتقول : « هل من مزيد » هذه هي الصورة القاتمة للعقاب الذي ينتظر الكافرين وأهل الذنب والخطايا . وقد تضمن القرآن آيات كثيرة تشير إلى هذا المعنى : من القسوة والشدة في معاملة المحرفين الخارجين عن عقيدة الملة .. وإذا كانت آيات الترغيب توجه إرادة المؤمن طوعاً واقتاعاً إلى أن يسلك سبيل الآخرة فإن آيات الترهيب إنما تجبره - خوفاً من البطش به في الآخرة - على الاتجاه اتجاهها تعبدانياً متزمتاً في سلوكه الدنيوي أي إلى الزهد .. فالحب والخوف والرجاء كل منها له أثره في توجيه المسلمين إلى حياة الزهد .. على أن هذا الزهد ، وإن قام في أول أمره على عامل الرهبة والخوف من الواقع فيما تزيشه الشهوات وكذلك حيل الشيطان الذي يقرب إلى النفوس أعمال الدنيا ويزينها للناس - إلا أن هذا الزهد الأول تطور

(١) سورة فاطر : الآية ٥ .

(٢) سورة المنافقون : الآية ٩ .

(٣) سورة الحديد : الآية ٢٠ .

في مفهومه فيما بعد وتدخلت فيه معاني جديدة فانتقل مفهومه من الخوف إلى الحب .. من الرهبة إلى الشوق .. ومن الخدر إلى الرجاء .. فبعد أن كان الزاهد يتجه إلى الله سبحانه وتعالى خوفاً أو رهبة من سعيه ناره ، نجده بعد ذلك يتجه إلى الله عز وجل حباً في ذاته لا حباً في جنته ، وعشقاً لصفاته لا طمعاً في رحمته .. فأصبح الحب موجهاً للذات الله لأنه جل وعلا أهل لهذا الحب .

### الزهد الإسلامي ونظام الرهبنة في المسيحية :

إذا ما قارنا بين الزهد في نشأته الأولى عند المسلمين .. وبين نظام الرهبنة عند المسيحيين .. وجدنا أن ثمة فروقاً عددة .. فنظام الزهد الإسلامي لا يمنع الزاهدين من الزواج ولا يحظر على الانقطاع عن التكسب ، بل على العكس من ذلك كان الصحابة وهم من خيرة الزهاد يعملون كما يعمل غيرهم من الناس بل كان الواحد منهم يتصدق بمحضه عمله فيما زاد على نفقاته اليومية وهم في ذلك يطبقون قوله تعالى : ﴿وَلَا تنس نصيبك من الدنيا﴾<sup>(١)</sup> ، فالإسلام يرفض بالنص والروح فكرة الانقطاع عن الكسب بل يحظر على السعي طلبًا للرزق .. وإذا كان فريق من الصوفية المتأخرین قد تواكلوا أو انقطعوا في الروايا والتکايا والربط كاللامامية والنقشبندية والقادرية .. وغيرهم فإنما كان ذلك منهم ابتعاداً عن روح الزهد والتصرف الإسلامي الحق ورغبة من اتباعهم في أن يعيشوا على حساب الغير يتظرون الإحسان والنفقة من جيوب المؤمنين ، وهذا أمر مكروه شرعاً ويعيد عن سنة السلف الصالح .. أما في نظام الرهبنة .. فإن الراهب شخص تبتل للعبادة .. فهو يعتمد على غيره في معيشته .. وتغذيته .. وإسكانه ، لذلك فقد تكفلت الكنيسة وذوو اليسار من المسيحيين بإعاشتهم والإنفاق عليهم في أديرة خاصة يعتكفون فيها معتمدين على هذه الأرزاق التي لا يد لهم في كسبها .. هذا بالإضافة إلى ما هو مضرور عليهم وملزمون به من عدم الزواج والتزام العزوبة ( الذي يتزوج منهم بخارج من الدير ويسلك في سلك آخر .. ولا يترق في نظام الكهنوت ماعدا رجال

---

(١) سورة القصص : الآية ٧٧ .

الذين من البروتستانت المقدسين والمؤمنين ) .. وقد بدأ نظام الرهبنة في المسيحية منذ عصر الشهداء في مصر حينما اعتنق عامه الشعب هذا الدين الجديد وكانوا من العمال الزراعيين والعبيد والأسرى .. وقد اعتنقو المسيحية في وقت كانت الدولة الرومانية الشرقية وحضارتها يزرنطة تسيطر على هذه البقاع بما فيها مصر وفلسطين والشام في عهد المسيح ، فلما أحس حكام الرومان بدء انتشار المسيحية وصور لهم اليهود أعداء المسيحية خطر هذه النحللة الجديدة على ملوكهم ، بدأ هؤلاء الحكام في اضطهاد زعماء المسيحية ، فقتلوا منه الكثيرون وقدفوا بأفراد منهم إلى السباع والوحش الضاربة واعملوا فيهم السيف خصوصاً في مصر في عهد الامبراطور دقلديانوس .. فقر كثير من المسيحيين المصريين - القبط - إلى الصحراء الشرقية والغربية وتناقل الرواة عنهم قصصاً غريبة سجلت في باب - الولاية والقداسة - ومنذ ذلك الوقت نشأت الأديرة في هذه الأماكن المنعزلة في وادي النطرون وعلى ساحل البحر الأحمر وسيناء .. وكذلك انتشر نظام الرهبنة في جزيرة العرب فيما بعد خصوصاً عند نصرينيخان والشام .. وكانت العرب تمر في قوافل نقل التجارة على هذه الأديرة ويتحدث أصحاب القوافل مع الرهبان فتدفع بين العرب آراء المسيحية والرهبنة .. وهكذا يدلل بعض المستشرقين على أن نظام الزهد الإسلامي مأخوذ من الرهبنة المسيحية نتيجة لهذا الالتفاء بين العرب في جاهليتهم والرهبانية في أديرتهم .. وإذا صع قويمه هذا فإننا نتساءل لماذا لم يظهر النظام المسيحي للزهد مكتتملاً في أول ظهور الإسلام ، والذي لاحظناه هو العكس من ذلك . ذلك أن نشأة الزهد الإسلامي كانت نشأة تدريجية طبيعية . فمما يرهانات أولية تتفق مع تعاليم الإسلام وتأخذ هذه البداءات المبكرة في التضوج تدريجياً دون أي سند خارجي سوى الإسلام نفسه وهكذا حتى تكتمل هذه الدفعـة الأولى وتصبح نسقاً فريداً من انساق العبادات الحقة . وإنما نشأة الزهد وتطوره هي كنشأة أي ظاهرة أصلية بعيدة عن التأثر بالتراث الأجنبي . والرأي أن هذه التفسيرات والاستدلالات التي يسوقها بعض المستشرقين إنما هي في حقيقتها هجوم على الدين وذلك بإظهار عدم أصالته كدين سماوي وكذلك عدم أصالة النظم التي قامت على أساسه ، فإذا

استطاع هؤلاء المستشركون أن يبرهنو على اشتقاق هذا الدين ونظمه مما سبقه من أديان وخل ، فإنهم بذلك يستطيعون الادعاء والقول بأن هذا الدين ليس ديناً إلهياً وأنه دين مزعوم ، وهذه قضية محبة إليهم .

وقد اختلف جمارة المسلمين في حقيقة أمر هذه الرهبنة المسيحية وقارنوا بينها وبين الزهد الإسلامي وخصوصاً عندما تصدى المفسرون لهذه الآية :

﴿ ثُمَّ قَفِينَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرْسَلَنَا وَقَفِينَا بِعِيسَى بْنَ مَرْيَمْ وَآتَيْنَاهُ الْأَنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ، وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا ، مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْغَاءَ رَضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رَعَايَتِهَا ، فَاتَّبَعْنَا الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾<sup>(١)</sup> .

وكذلك ما ورد في الحديث النبوى الشريف : ( لا رهبنة في الإسلام ) ، وإن فتحن أمام مشكلة : نجد من ناحية أهل الحديث والسنّة على وجه العموم والمفسرين يستندون وهم يفسرون آية الرهبانية إلى هذا الحديث الشريف ، ويستدلّون منه على أن نظام الرهبنة وما شابه ذلك من زهد إسلامي كل ذلك يعد بدعة يمجها الكتاب والسنّة ، وأن الآية في حد ذاتها تفسر على أنها تعتبر الرهبنة مروقاً عن الدين و يجب العدول عنها . ومن هؤلاء الممانعين أو النافعين لنظام الزهد والرهبنة في الإسلام من أورد أدلة كثيرة لتأييد رأيه .. فابن الجوزي في كتابه « تلبیس إبليس » .. يستدل بأفعال كثيرة للصوفية على أنهم يسلكون مسلكاً غير إسلامي .. فهم - في نظره - يفعلون كبراهمة الهند ، إذ ينقطعون عن الزواج وأكل اللحم ولهذا فقد عدهم ابن الجوزي طائفة خارجة عن الإسلام لا يقرها عرف أو دين .. وكذلك يقول الزمخشري المفسر : أن الآية الواردة في القرآن عن الرهبانية صريحة في تحريم الرهبنة .

أما الفريق الثاني وهم الذين يفسرون الآية على أنها لا تحرم الرهبنة صراحة منهم طائفة الزهاد ومن شايتهם ومنهم : الجنيد ، وابن مجاهد وغيرهما من أهل الجاهدة والزهد .. فهؤلاء يعتبرون الحديث القائل : لا رهبنة في الإسلام

(١) سورة الحديد الآية ٢٧

يعترونه حديثاً مشكوكاً في صحته أي منحولاً ويعجبون من الإشارة إلى الآية القرآنية والاستدلال منها على أن الزهد والتصوف بدعة .

وإذن فعلينا أن نحاول حل هذه المشكلة ومعرفة الرأي الصواب في مقولته كلٌ من الفريقيْن .. ولهذا فإنه يتبعنا أن نعرض الآية الراهبانية متناسين تفسيرات السابقين كلها وموافق أي من الطائفتين محاوليْن بذلك أن تفسرها من حيث العقل استناداً إلى ألفاظها وعباراتها اللغوية فحسب .. فنرى أن هذه الآية تحتوي على استثناء معناه أن هذه الراهبانية على الرغم من أن أهلها أو الممارسين لها كانوا قد ابتدعواها ، أي استحدثوها ، أي أنهم أثروا أنفسهم بها دون أن يفرضها الله عليهم بوعي منزل . فرضوها على أنفسهم طواعية واختياراً زيادة في التقرب إلى الله بعبادته وطاعته وذلك على الرغم من أن الله سبحانه وتعالى كان قد قدر عليهم في الأزل أن يفعلوا ذلك قياساً على أن كل ما يفعله الإنسان في ماضيه وحاضره ومستقبله سبق علمه مقدماً عند الله قبل خلقه ، حتى الأفعال الاختيارية التي هي محل المسؤولية الدينية والأخلاقية حتى هذه فإن الله يعلم مقدماً تفصيل السلوك الإنساني بصدقها - وهذا هو تفسير الكلمة : ما كتبناها عليهم : هذه الراهبانية هي موجهة إلى عبادة الله ابتغاء رضوانه أي طلباً لرضائه ورحمته . وإذا كان الله لم يلزم البشر بهذه الراهبانية ولم يكلفهم بها فذلك لأنَّه أعلم سبحانه وتعالى بضعف النفس البشرية وميل الكثرة الغالبة من البشر إلى التكالب على شئون الدنيا وبعد عن التقشف والتدين الخالص . لهذا فإنه رحمة ورأفة بعباده لم يطلب منهم هذه العبادة المثلث حتى لا يصبح عليهم في الدين من حرج وحتى لا تكون طقوس العبادة قاسية وذات عباء ثقيل على المؤمنين .. أما هؤلاء الرهبان الذين فعلوا ذلك من تلقاء أنفسهم فهم إنما بالغوا في تحميم أنفسهم أكثر مما قررته الشريعة من رسوم العبادة وتکاليفها .. إنما فعلوا ذلك زيادة في التقرب إلى الله وتوجهها إلى ذاته وحباً في ذاته . أما قوله سبحانه وتعالى : ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقْ رَعَايَتِه﴾<sup>(١)</sup> هذا القول الإلهي لا يعتبر هجوماً على نظام الراهبنة من حيث هو نظام في ذاته ، بل يعتبر تقدماً لما اتبعه بعض هؤلاء الرهبان من مسلك مشين في ظل نظام الراهبنة .

(١) سورة الحديد : الآية ٢٧ .

أو بمعنى آخر ت يريد الآية أن تقول أن الله عز وجل لا يعتبر الرهبة بدعة بل يعتبرها في أصل نشأتها تقليداً في العبادة .

ولكنه سبحانه وتعالى يواجه هؤلاء الرهبان الذين لم يحفظوا العهد ولم يحاولوا أن يحتفظوا لنظام الرهبة بشروطه وصفاته السامية فيتصدقهم بعذاب شديد . وليس معنى هذا أن يأتي قوم آخرون غير هؤلاء الرهبان فيتجهون إلى الرهد ويصدقون في سلوكهم الروحي ثم لا يكونون من المقبولين عند الله . ومصداقاً لهذا الرأي أن الله اختص قلة من هؤلاء الرهبان بالثناء . فأشار إلى الرسول بأنه سيلقى بعض آل الكتاب من الذين لم يعتضوا سبيله وقد وجه إليهم المولى عز وجل بعض الصفات الكريمة ، تقول الآية : ﴿هُوَ ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسِيسِينَ وَرَهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾<sup>(١)</sup> .

وواعق الأمر من الناحية التاريخية حول تفسير آية الرهبانية والحديث المشار إليه .. أن الحديث منحول كما ثبتت الطائفة الثانية أي المؤيدين للزهد والرهبانية . وأن هذا الحديث ابتدع حوالي آخر القرن الثاني للهجرة ليؤكد تفسير الآية الذي يستنكر وينعى الرهبانية في الإسلام . ويلاحظ أن المفسرين في القرون الثلاثة الأولى كمجاهد وأبي إمام الباهلي .. كان هؤلاء المفسرون يتناولون هذه الآية ويستخرجون منها استحساناً للرهبانية وقبولاً لها . ثم ما ثابتاً عند الزمخشري وذلك بعد قيام العداء التاريخي الشديد بين الصوفية والفقهاء فقد شهد العصر صراعاً مريضاً بين هاتين الفئتين إذ تخوف الفقهاء على ضياع منزلتهم بعد ارتفاع شأن رجال الطريق وتصدرهم للمجالس وإثارة الحكام وأصحاب الجاه والحظوة لأئمة التصوف والمربيدين ، وكان المجتمع الإسلامي يضع في القرون الثلاثة الأولى الفقهاء وأهل الحديث والتفسير في مكان الصدارة .. ومن ذلك نعرف إذن تلك الظروف العامة التي وضع فيها الحديث المشار إليه وكيف أنه وضع نكارة في أهل التصوف وانتقاداً منهم وكسلاح للمخالفة وللهجوم شنه الفقهاء على أعدائهم من الصوفية .

(١) سورة المنافقون - الآية ٨٢ .

وعلى الرغم من هذا الجدل حول الزهد واعتباره صنواً للرهبة وأنه بدعة ، وتحريمه من ناحية وتحليله من ناحية أخرى ، إلا أن كل هذه المناقشات قد تناست أو تجاهلت تطور الأحداث التاريخية ، ذلك أن المسلمين كانوا قد سلكوا بالفعل نظام الزهد واتخذوا من القرآن أساساً لهذا النظام متجاهلين كل هذه العوائق المصطنعة والمعارك الكلامية الحامية والهجوم الفقهى العنيف عليهم من جهور الفقهاء والمفسرين والمحاذين من المالكين في مذهب أهل السنة والجماعة . وإذا نستطيع القول بأن القرآن والحديث كانوا من العوامل التي شجعت المسلمين على التزول إلى هذا الميدان وهو ميدان الزهد ثم نعود فنؤكّد مرة ثانية أن هذا الزهد الإسلامي هو زهد إسلامي النشأة إسلامي التطور والتدرج وفي نطاق المؤثرات الثانوية وعوامل الانتشار الثقافي المعروفة ، إذ أنه يرتبط أساساً بحركة النشأة والتطور الديني في الإسلام ، وكذلك فإنه يختلف تماماً في حقيقته عن نظام الرهبة ، فيما يقوم الزهد الإسلامي على أساس التوكل والسعى لطلب الرزق ، ورفض الصدقة وكيف أن اليد العليا خير من اليد السفل نجد أن الرهبة المسيحية تقوم منذ نشأتها على التواكل وعدم السعي وطلب المعونة من ذوي اليسار من المؤمنين وعدم التكلف برعاية مصالحهم وذلك بالازدواج في بطون الأديرة وفي ثابيا الشعاب والوديان .

### العامل الثاني :

يمكن أن يقال عنه باختصار أنه عامل الثورة ضد النفس ضد النظام القائم . أما من الناحية الأولى ، أي من حيث الثورة ضد النفس وردعها ولومها فإن ذلك قد وجدت بذوره الأولى في القرآن . فالقرآن يمجد النفس اللوامة . النفس التي استيقظ فيها الضمير فأصبح كالقاضي الذي يحكم بالعدل بين الناس : ﴿لَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةَ﴾<sup>(١)</sup> .. سورة القيمة .. وهذا الضمير الحي اليقظ هو الذي يردع النفس ويزجر شهواتها ويعنفها ويدفعها إلى طلب وجه الله وحده . وبتقدم الوقت وتطور الأحوال عند المسلمين عمقت هذه

(١) سورة القيمة : الآية ٢ .

المعاني وتبلورت ، بعد أن اتسعت رقعة بلاد الإسلام وأسهم المسلمون في الحضارات المعاصرة لهم بما جلبوا إلى بلادهم من ألوان التراث والتعميم وبما انغمسوا فيه من المللendas والسرات وصنوف المتعة بعد طول عهد بمثابة وإملاق ومعاناة للبداوة وشظف العيش .. هذا الاندفاع الآخر في طلب اللذة والمتعة أثار في نفوس بعض من عرفوا بالنسك والعبادة ثورة جاححة فقاموا بمحرضون المسلمين ويدعونهم إلى العودة إلى حال التقوى والصلاح وإلى ترسم سيرة رجال الصدر الأول والابتعاد عن مفاتن العصر ومباهجه . ولكن موجة الحضارة العارمة المتقدمة في عنت آثرت أخفقت صيحات هؤلاء الوعاظ الأوائل فاضطروا إلى الانزواء والعكوف على أنفسهم وسلوك طريق الزهد . فالزهد إذن ، هو رد فعل طبيعي لتلك الفورة الحضارية التي استبدت بال المسلمين وجاءت كنتيجة طبيعية للتتوسع وللتفوّحات الإسلامية وتأثير المسلمين بحضارات الدول القديمة التي كانت تسكن على التخوم العربية .. وبمعنى آخر كان هذا الزهد بمثابة وقفه للنفس الإسلامية ، أو محطة روحية تحاسب هذه النفس فيها ذاتها وتراجع شونها بعد أن قطعت أشواطاً بعيدة فيسائر الاتجاهات المكانية والحضارية ، هذه المراجعة أو هذه الحاسبة كان لا مناص منها لهذه النفس الإنسانية المتقدمة وذلك قبل أن تخاطرو خطوات جديدة في طريق وعر منحرف هو طريق الغرور والزهو الكاذب . وهذه اللفتة أو هذه النفتحة من النسك والتبعـد لفتة طبيعية تتفق مع منطق الاندفاع الديني فإذا ما أحس المؤمنون . وتعني بذلك خلصاء المعتقدن للعقيدة ، حينها أحس هؤلاء بخطر المروق والآخراف عادوا يذكرون المسلمين بالعقيدة وجوهرها الخالص إبان صدورها .. أي في فترة حياة النبي والخلفاء .

أما من الناحية الثانية . أي من حيث الثورة الخارجية ضد النظام القائم أي الثورة على السلطة الحاكمة فنجد أن الخلفاء ومن يلونهم في الحكم في الولايات الإسلامية ، أي في الأنصار لم تكن تصرفاتهم لتنمشي مع تعاليم الدين الصحيحة في كثير من الأحيان . بل لقد أصبح الخليفة الأموي ومن بعده العباسى صاحب سلطة مطلقة تمتد يده إلى أموال الخلافة فيذرها كيما يشاء دون رقابة أو خشية من الله . فكان الحكم إذن يخضع لنزوات الأمراء

الحاكمين هذا بالإضافة إلى ما طرأ على مسرح الأحداث الإسلامية من جفوات مثيرة جاءت نتيجة لذلك الصراع المريض الذي نشب حول مشكلة الإمامة وكذلك حول مشكلة خلق القرآن . تحزب المسلمون وانقسموا إلى شيع وطائف . ونحن نعرف البداية التاريخية لهذه المشكلة إذ أنها كانت بداية سياسية حول من هو أحق بالخلافة على أو معاوية . فقال فريق هو « على » وتشيعوا له فذكرهم التاريخ باسم الطالبين أو الشيعة . وقالت طائفة أخرى : بل هو معاوية وهؤلاء هم الذين قبضوا على أزمة الحكم وصاروا أصحاب السيادة والصلبان وقال فريق ثالث : لا هذا ولا ذاك إنما الحكم لله وحده ، أو لا حكم إلا لله ، وهم الخوارج ، وتفرعت من الخوارج فرق كثيرة انتشرت فيسائر الأمصار الإسلامية إلى عصرنا هذا . وتفرعت عن الشيعة فرق متعددة من التي عشرية إلى اسماعيلية وإلى زيدية ثم إلى فرق أخرى انحرفت عن العقيدة وخرجت على الإسلام . كالبابية ، والبهائية وغير ذلك . فثارت الفتن بين هذه الطوائف المختلفة ولكن فريقاً من الصالحين آثروا أن يعتزلوا هذا الصراع وأن يتوجهوا إلى الله عابدين ناسكين .. هؤلاء هم الزهاد الأول .. نجد منهم الحسن البصري ، وإبراهيم بن أدهم وغيرهما مما آثروا العزلة للعبادة فارين من عسف الحكماء بعد أن شاهدنا كيف نكل معاوية بأهل البيت ، وبعد أن قام الجدل الديني حول العقائد مما شكل الكثيرين في الأصول فاختار فريق من المؤمنين المتبنين طريق السلام وهم حزب الله فنجوا بأنفسهم من موجة التشكيك التي صاحبت تفرق الفرق وقيام حركة الاعتراض ثم موجة الاضطهاد التي أشرنا إليها .

### العامل الثالث :

يتلخص هنا العامل في أن الفقه وعلم الكلام .. وهو العلمان الإسلاميان اللذان كانا قد نشأا نشأة مبكرة قبل الفلسفة ، هذان العلمان كانا يعالجان المشكلة الدينية سواء من حيث الأصول أو الفروع معالجة ظاهرية بحثة لا تعمق فيها من الناحية الروحية فلم تكن لتعرض لحقيقة المشاعر الدينية العميقه وحرارة إيمان الملتقبة التي تكمن وراء العبادات الظاهرة . وكان الفقهاء بصفة خاصة

يحملون لواء التعلق للنص . أي يتمسكون بمحرفة النصوص الدينية ويتصدون في شراسة وتهجم لكل من يجترئ على تأويل هذه النصوص لكي يستخرج من بين دفتها المعاني الروحية الخصبة وراء حجب المتصوق المظاهر . وبمعنى آخر لم يكن في مقدور الفقهاء أن يتعرضوا لأحكام القلوب . وكذلك كان شأن علماء الكلام الذين أثاروا العدد من الإشكالات المستمرة حول العقائد وفرقوا المسلمين إلى شيع ونحل متعارضة .. هذا بالإضافة إلى أنه لم يكن في طبيعة تكوين هذين العلمين ما يسمح بإحراز أي تقدم مشر في ميدان العبادة الروحية الحقة . وكان التيار الديني منساقاً في ذلك العصر - كما أخنا بسبب الحوادث الداخلية - إلى تلمس انتطاعات الإيمان في جوانب النفس الإنسانية وهذا فنراه يسرع غورها ويلم ما انفرط من شعثها بسبب المنازعات السياسية والعصبية ، حتى يمكن للدين أن يستمر في قوة وانطلاق فوق الأحداث ، فعندما لم يجد هذا التيار الديني ، في علم الكلام أو في الفقه سداً أو ملاداً يختتمي به اتجه على الفور إلى الزهد والتصوف .

وإذا تصفحنا كتاب «المتقد» للغزالى .. وجدنا صورة حية لهذا التدرج الذي أشرنا إليه .. والذي يظهر في هذا الكتاب كأنه تسجيل لحياة الغزالى وتطوره الروحي إلا أنه مع هذا يعد في الوقت نفسه تسجيلاً للتتطور الروحي للمفاهيم الإسلامية منذ أن كانت العبادات تؤخذ بظاهرها إلى أن تضخم محتواها الروحي وظهر على هيئة الزهد أو التصوف .

قرأ الغزالى كتب الفقه ولخصها في «المستصفى» ثم قرأ كتب علم الكلام وشرحها في بعض كتبه ومنها «الجام العام في علم الكلام» ثم قرأ الفلسفة ولخصها في «مقاصد الفلسفه» ثم رد عليها في «تهافت الفلسفه» وأخيراً وعندما لم يجد ملاداً له في أي علم من هذه العلوم ، اتجه إلى الزهد معتزاً الدنيا تاركاً وظيفة التدريس في بغداد والفتيا للمسلمين بعد أن بزغ نجمه وعلا صيته فيسائر الأصقاع الإسلامية حينذاك حتى سمي بالمنافق عن العقيدة . حجة الإسلام . الفيصل بين النور والظلم لم يمنعه هذا الصيت من أن يخلو إلى نفسه وأن يترك الحياة العامة مؤثراً ثرات القلب ونشدان الحقيقة عن طريق التصوف وعلم المكاففات أو الذوق على سائر أسباب الشهرة والمال والجاه .

والغزالى نفسه يذكر أن هذا لم يكن منه عن إرادة و اختيار ، بل جاءه كأمر اضطراري أو كمرض الشديد أو النازلة التي تسل حركة الإنسان فقد انقطع نطقه وصار كالعجز الذى لا يقدر على شيء وقد شهية الطعام ولذة الشراب وقال الأطباء : أن هذا أمر وقع في القلب وأثر في الأعضاء فلا ثمرة ترجى منه فيما يختص بشفائه .

والذى يهمنا من عرض حال الغزالى في « المنفذ » هو أن نبين أن ثمة وجهاً للشبه بين مراحل تطور الحياة الروحية تاريخياً عند المسلمين وبين مراحل تطور حياة « الغزالى » نفسه .. تلك المراحل التي يعرضها بالتفصيل في هذه الكلمة موجزة مجملة عن نشأة الزهد عند المسلمين وقد اتضحت لنا منهاحقيقة هامة وهي أن الزهد الإسلامي ظاهرة إسلامية بحثة برزت في المحيط الإسلامي جنباً إلى جنب مع ظواهر ثقافية إسلامية أخرى وذلك منذ أن بدأ انتشار الإسلام . وقد استعرضنا العوامل المختلفة التي أدت إلى نشأة الزهد في الإسلام وتبين لنا منها أن هذه النشأة كانت طبيعية ، إذ أنها كانت متصلة بالأحداث التي تعاقبت على الأمة الإسلامية .. وإذا كان ثمة نظام للرهبة عند المسيحيين ونظام للعزلة والخلوة والتقصيف عند الهند .. وكان لكل من هذين النظائر طقوسه وتعاليمه فإنَّ هذا لا يقدح أبداً في قولنا بالنشأة الإسلامية الخالصة لنظام الزهد في الإسلام بحيث انبعث هذا الزهد من صميم الحياة الروحية للMuslimين دون أي تأثير جوهري أساسى يأتي من المسيحية أو من بrahamة الهند . ولا يعني هذا أننا نوصد سائر الأبواب ونقف حجر عثرة في سبيل القول بحدوث أي تأثير ثانوى من هذه النظم الغربية على الإسلام .. بل الواقع أن عمليات الانتشار الثقافى كما تدرس في علم الاجتماع توضح لنا أن ثمة مخططاً دينامياً هائلاً للثقافة الإنسانية بما فيها من دين وعلم وخراقة ، وأن هذه الثقافة ليست مجموعة من العناصر الثابتة الراکدة ، بل إنها تتخذ شكل موجات أو تيارات متفاعلة تمثل في حركات تبادل مستمرة ، تنشئ علاقات وتحدث تأثيرات منظورة وغير منظورة ؛ وهكذا تتفاعل وتتشابك ثقافات الغرب مع ثقافات الشرق ... الخ .. ولما كانت الجزيرة العربية في موقع وسط هام

بالنسبة للعالم القديم ، لهذا فقد كانت نقطة ارتكاز لابد من أن تصب حول ت恂ومها سائر التيارات الثقافية ولهذا فإن أي نظام إسلامي كان لابد من أن يأخذ بعض الفروع أو التفصيلات الجزئية من النظم والثقافات التي تعيش على ت恂ومه أو التي غلبتها على أمرها ، وكذلك فإن هذه الثقافات قد استفادت فيما بعد من حضارة الإسلام الذي غزا أصقاعاً كثيرة . فالمسألة إذن مسألة تفاعل حضاري لا يمكن أن تضيع معه الشخصية الجوهرية لنظام أوثقافة ما ؛ وإذا صدق هذا بالنسبة للثقافات المسيحية والمحمدية والهندية والفارسية فلم لا يصدق بالنسبة للإسلام ؟ ..

وعلى هذا فيجب التسليم بأن نظام الزهد في الإسلام ذو نشأة إسلامية وأنه في جوهره وطبيعة تكوينه يحمل طابع الحياة الروحية في طورها الأول عند المسلمين رغم خضوعه لعوامل وتأثيرات ثقافية فرعية .

## الأدوار التي مر بها التصوف الإسلامي

يلاحظ أن تقسيم أدوار التصوف الذي اتبعاه قد خضع في صميمه لعامل التطور الزمني التاريخي ، وقد صحبه تغير في بنية النظم الصوفية تكشف عن نوع من التطور العضوي الارتقائي خلال هذه المراحل الزمنية ، وسوف نلاحظ كيف أن المرحلة الأولى هي عبارة عن تقدم في مجال المجاهدة الروحية نحو إبراز أفكار جديدة في مجال التصوف ، تدور حول الكشف والمعرفة ، ولكنها تستمر في اتجاه مواز لاتجاه الشريعة بحيث لا تتعارض اتجاهات الصوفية ومعتقداتهم مع العقيدة الإسلامية رغم ظهور التزاع بين الفقهاء والصوفية مع نهايات هذا الدور .

ونلاحظ من ناحية أخرى على الرغم من أن الصوفية قد عملوا في الدور الثاني على تكريس جهودهم لتعزيز المضامين الروحية الباطنية للحياة الصوفية لدرجة أنهم أوغلوا كثيراً في التأويل والرمز لمظاهر العبادات ، إلا أنهم لم يجهروا بحقيقة بهذه الأمور ، وبذلك ظلوا على وفاق مع الشريعة إلى نهايات الدور الثاني من أدوار التصوف .

غير أنه يبدو أنه الحركة الصوفية أخذت تتطور في طرقها صعوداً بعد النشأة الأولى لكي تصل إلى ذروتها المعازنة والمصاحبة والمقترنة باتباع الهدى النبوى السنى ، والتزام حدود القرآن والسنّة بموت الشبلى ت ٢٣٤ هـ حيث يفتح الحجاج ت ٣٠٩ هـ ومحنته الطريق إلى الدور الثالث بعد انتهاء الدورين الأول والثانى ، حيث تبدأ محنّة التصوف في حركته المعارضة تماماً للموقف السنى الظاهر .

على أن بوادر هذه الانتفاضة الباطنية على الموقف السنى للتصوف لم تظهر فجأة ، بل كانت لها بدايات تولدت عند الجنيد ت ٢٩٧ هـ والشبلى ت ٣٣٤ هـ ، وبصفة خاصة عند أبي يزيد البسطامي ت ٢٦١ هـ الذي يعد موقفه الصوفى مؤثراً على ماحدث فيما بعد وأعني بذلك مأساة الحجاج الذى قتل عام ٣٠٩ هـ ، إذ سرعان ما ظهرت عند البسطامي علامات فوران الوجود الصوفى وشطحاته ، وبدأ المتصوفة في الإفصاح عن حقيقته وجدهم .

وهنا تكشف مع بدايات دور الثالث عند الحجاج علامات الخروج على الشريعة ، وإعلان قضايا الاتحاد والحلول والوحدة التي تفضي ب أصحابها إلى الخوض صراحة في وحدة الوجود أو وحدة الشهود .

ويجب ألا ننسى أنه بالإضافة إلى ما سبق فإن التصوف كان قد بدأ عند بدايات دور الثاني في الامتناع إلى وجهتين ، وجهة تستمر فيما ألزم به صوفية الدور الأول أنفسهم من تمسك بالشريعة ، وبالتصوف السنوي عاماً ، بحيث لا يخرج صراحة عن الكتاب والسنة ، وهذا هو الطريق الذي التزم به الكثيرون من صوفية أهل السنة ، ومن بينهم السراج ت ٣٧٨هـ ، والقشيري ت ٦٥٤هـ والغزالى ت ٥٠٥هـ ، وأبو الحسن الشاذلى ت ٦٥٦هـ ، وأبن تيمية ت ٧٢٨هـ من المتأخرین ، فإن هؤلاء وإن كانوا من المتأخرین زمباً عن متصرفة القرنين الأول والثاني للهجرة ، إلا أنهم كانوا جميعاً مع اختلاف مواقفهم وسبب تمسكهم بالكتاب والسنة يعتبرون الثمرة العضوية الحقة عند الصوفية الأوائل الذين غرسوا بذور التصوف السنوي منذ مرحلة الزهد الأولى على يد الحسن البصري ، حيث نجد استمراً حقيقةً لحياة المجاهدة الروحية التي بدأت بدون توصيف أو تصنيف مذهبي واضح عند الرسول صلى الله عليه وسلم ، واستمرت من خلال مدارس التصوف السنوي - وأبرزها المدرسة الشاذلية - حتى يومنا هذا .

أما الاتجاه الثاني الذي انتسب إليه التصوف ، والذي تبلور حول مفاهيم الباطنية من معانی الحلول والاتحاد والوحدة .. الخ ، فإننا نجد أنه يستمر من خلال شخصيات مثل الحجاج ، وأبن مسرة ، وأئم مدين شعيب الأنصاري الملقب بالغوث ت ٥٩٤هـ ، وشهاب الدين السهروردي الإشراقي ت ٥٨٧هـ ، وأبن سبعين ت ٦٦٩هـ ، وأبن عریت ٦٣٨هـ ، وأبن طفیل ت ٥٧١هـ ، وعبد الكريم الجيلي ت ٨٢٢هـ .. وغيرهم وإذا كان التصوف السنوي قد وجد مساندة قوية من أصحاب المذهب السنوي ، فإننا نجد هذه المساندة تحدث تماماً للتتصوف الباطني من جانب المذهب الشيعي .

وبينا نجد التصوف السنوي يسلم إلى حد كبير من التأثيرات الأجنبية ، إذ أنه

يسير في نظرة العضوي مظهراً من جملة هذه التأثيرات الغير إسلامية ، نجد أن التصوف الباطني أو التصوف الفلسفى بصفة خاصة قد خضع لبعض التأثيرات الأجنبية ، ومثال ذلك ما يزعمه بعض المستشرقين لأسباب كثيرة ، منها أن الإسلام دين لا يحفل بالأمور الروحية ، لأنه يستمد شريعته من الوصايا العشر التي تقوم عليها شريعة اليهود ، والتي تجعل من التأثر أساساً للعلاقات الاجتماعية تطبيقاً لمبدأ العين بالعين ، والسن بالسن بينما تقوم المسيحية في اتجاه الحب الإلهي ، ويطبق المسيحيون مبدأ الإنجيل القائل بأنه من ضربك على خدك الآمين قادر له خدك الأيسر ، وأن الله محبة ، وهكذا نجد تفسيرهم للمسيحية على أنها دين يقوم على العفو الخالص ، أما الإسلام فهو دين التأثر لقوله تعالى : ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب﴾<sup>(١)</sup>.

وهذا التخريح الأخير للأية الكريمة غير صحيح ، ذلك أن الإسلام يذكر لنا تطبيقاً لهذا الموقف قوله سبحانه وتعالى : ﴿.. وأن تعفوا أقرب للقوى ، ولا تنسوا الفضل بينكم ..﴾<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى : ﴿.. فمن عفا وأصلح فأجره على الله﴾<sup>(٣)</sup> وكذلك قوله سبحانه : ﴿.. إن تبدوا خيراً أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفواً قديراً﴾<sup>(٤)</sup> وأيضاً قوله تعالى : ﴿.. إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولِ حميم﴾<sup>(٥)</sup>.

وهذه المعانى تتقابل مع معانى الكمال المثالي عند المسيحية ، ولما كان الإسلام - وهو دين الختم - يجمع بين قيم الأخلاق الواقعية ، وقيم الأخلاق المثالية ، لهذا فقد اجتمع فيه المنهجان معاً ، منهج القصاص اليهودي الوارد في التوراة ، ومنهج الحب الخالص والعفو النامى المسيحى في الإنجيل<sup>(٦)</sup>.

وعلى هذا فإنه يمكن أن يلاحظ بوضوح أن التصوف الباطنى أو التصوف

(١) سورة البقرة : الآية ١٧٩ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٣٧ .

(٣) سورة الشورى : الآية ٤٠ .

(٤) سورة النساء الآية ١٤٩ .

(٥) سورة فصلت : آية ٢٤ .

(٦) راجع حـوـلـيـوـلـوـجـيـةـ عـرـبـيـةـ إـسـلـامـيـةـ للمـؤـلـفـ

الفلسفي بصفة خاصة ، قد خضع في الكثير من مواقفه للتأثيرات الأجنبية - كما سبق وأن أشرنا - بينما سلم صوفية أهل السنة من أسر التيارات الأجنبية في اتجاههم الصوفي على قدر الإمكان ، وقد تثلّت هذه الاتجاهات الصوفية المتباينة ، سواء في جماعات ليس لها لون مذهبي مثل بعض الطرق التي تلتف حول شيخها إمعاناً في تقوى الله وتصفية الروح من شوائب الجسد ، أو ظهرت من خلال مدارس صوفية لها طابعها المميز على ما سترى فيما يلي .

### نشأة المدارس أو المراكز الصوفية<sup>(١)</sup>.

لقد أوضحنا فيما سبق مضمون التجربة الصوفية من خلال دراستنا لتعريفات التصوف ، ولحقيقة الاتجاه الصوفي ، وكيف أن الصوفي يطمح في الاتصال المباشر بالله ، أو يعني أدق يسعى إلى الإدراك المباشر للحقيقة الإلهية . ويعتقد جميع الصوفية أنهم يستطيعون معرفة الحق وجماع الحقائق من خلال هذه التجربة الروحية الفريدة ، أي معاناة الطريق الصوفي خلال نظام للحياة الروحية يرسمه فقه القلوب ، الذي ظهر تعارضه في أول الأمر مع فقه الظاهر ، وأصحابه الذين يرون أن كل ما يتعلق بالحقيقة الإلهية يتسامي على مدارك الإنسان في صورته البشرية السوية تلك التي تظل فيها النفس متحلة بالبدن ، ويتجاوز فكره بطريقة ترانسندنتالية Transcendent ، أي مجاوزة لإدراكنا ولو عينا الواقعى .

فكان التمييز إذن بين أصحاب التجربة الصوفية ، وأصحاب الفقه أو الشريعة الظاهرة ، هو نفس التمييز على وجه التقرير - إذا صرفا النظر عن ميكانيزم الحركة الصوفية وغايياتها البعيدة - بين الحدس المثالي ، والإدراك

(١) راجع Trimingham, T, Spemcer: the sufi orders in Islam, Oxford, clarendon press 1971  
P.P 3:27.

(٢) Massignon, louis: Essai: sur les Origines Du lescigie Techingue de la mystikue muslimane P.P 241:268.

(٣) افجوريري . كشف المحجوب ، تحقيق د/ سعاد عبد الهادي فنديل ، الجزء الثاني ص ص : ٤٠٣ :

الحسنى الواقعى في مجال المعرفة ، أو بين الإدراك المباشر الذى هو الحدس أو الإلهام ، وبين الإدراك غير المباشر الذى هو حسى أو عقلى أيضاً .

وإزاء ذلك التناقض الظاهري الذى انخلعت عقدته بعد فترة من الوقت في نطاق التصوف السنى ، كان لابد أن يظهر نوع من العداء الشديد - كما ذكرنا - بين الصوفية والفقهاء ، وكان من أثر ذلك أن عمل الصوفية على ممارسة أنشطتهم في تقارب وتحمع بين أفرادهم حتى يمكن الاحتلاء في ظل الطريقة أو المنصب من انقضاض الفقهاء عليهم ، هذا بالإضافة إلى التشابه الشديد في أساليب الحياة الروحية العملية بين أتباع التصوف في نشأته الأولى ، الأمر الذي دفع بهم إلى أن يتلفوا حول شيوخهم في طرق للممارسة الروحية ، على الرغم من أن التصوف في نشأته إنما يعبر عن الدين الشخصى ، أو الممارسة الدينية الروحية من خلال تجربة كل فرد بعينه على حدة ، فلا يمكن أن تتطابق تجارب الأفراد والمعاناة الروحية في هذا الحال وحتى في نطاق الطريق الواحد ، إذ تختلف مراتب المریدين وأنماطهم ووجداناتهم وطموحهم الصوفى ، وبالجملة الوعي الصوفى للديم الذى يؤهلهم للوصول إلى غاية الطريق ، ومع هذا فهم جميعاً قد يجتمعون في طريق واحد على رأسه شيخ كمرشد روحي لهم جميعاً .

وسرى فيما بعد كيف يتسم المریدون مراقب الطريق الصوفى لكي يصلوا إلى ما يطلبونه من اليقين أو حق اليقين الذى هو متى درب الواسلين إلى الحقيقة على أننا يجب إلا نخلط بين الطريقة التي ستكلم عنها فيما بعد ، وما نسميه بالذهب الصوفى ، فقد يكون هناك مذهب واحد كالذهب الشاذلى مثلاً ، بينما تتفرع عليه عدة طرق كالأدرسيه والبكريه ، والجاهديه ، والزروقية ، والشعرانية .. الخ ، وهم يرجعون كلهم - كما يقول الصوفية - إلى القدوة الصالحة ، فكلهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ملتزم ، وهذا هو لب الطريق الصوفى ، وسوف نذكر الخلاف القائم بينهم في ترتيب وتعدد الأحوال والمقامات رغم وحدة المذهب بالنسبة لكل جماعة على حده .

أما المذهب فإنه هو الذى يعبر عن الموقف النظري للصوفى الذى ترجم عنه الممارسات الروحية العملية ، ويسمح بتصنيف الصوفى في نطاق نمط معين من

مذاهب التصوف ، ويجعل من الممكن أن نتكلم عن تصوف سني أو تصوف يسمى بطابع الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود .. الخ .

ولم تظهر المذاهب فجأة بل جاءت كتطور طبيعي بعد حركة الزهاد والنساك ، والصوفية الأوائل الذين وضعوا أصول الطريقة ، وبقى أن تظهر المذاهب لتعبر عن الموقف التأملي للتصوف الإسلامي .

ويجب أن نؤكد هنا أن المذهب الصوفي الذي تتفرع عليه وبسببه مدارس التصوف الإسلامي لم ينشأ أولاً نشأة غير إسلامية ، ولكنه سرعان ما اتسع ليتبقل بين دفنه مزيجاً من التأثيرات الأجنبية ، لاسيما من الأفلاطونية الحديثة بعد حركة الترجمة أو من المسيحية أو غيرها من انساق التصوف الأخرى .

وهكذا فرغم أننا قد أوضحنا منذ البداية كيف أن التصوف الإسلامي قد نشأ إسلامياً بحثاً ، إلا أننا نعرف هنا في مرحلة تطوره الناضجة ، وظهور المذاهب التأمليّة في نطاقه أنه قد فتح الباب على مصراعيه لهذه التأثيرات الأجنبية المشار إليها .

وقد كان مشاريع التصوف منذ نشأته يهتمون أولاً بمعاناة التجارب الروحية أكثر من اهتمامهم بالانضمام إلى مدرسة معينة أو وضع نظرية معينة تعكس فكراً معيناً ، وكان كل همهم أن يكونوا مرشدين صالحين يوجهون المربيدين إلى خير الطرق أو الأساليب للممارسة الروحية ، ويفكرون - كما يقول الغزالى - على أنه مادامت المعرفة ترد بعد الممارسات العملية الروحية التي هي لب المجاهدة في الطريق الصوفي فإنه إذن يجب التركيز على الممارسة حتى تؤتي ثمرتها المعرفة فيما بعد .

ولقد كان الغزالى يرى - وهو صاحب نظرية في التصوف الأخلاقي - أن أكثر الأمور غرابة واستحقاقاً للنظر في تاريخ التصوف هو ما يصل إليه الصوف عن طريق الوجود والتجربة ، والمحو ، والسكر وكل ما يصل إليه من فناء أو بقاء ، وكشف مختلفه هي ثمرات للممارسة الروحية التجريبية .

ويجب ألا ننسى بهذا الصدد أن الطريقة كانت كمذهب عملى لها مسميات

أخرى مثل الرعاية أو السلوك ، وهي التي يوجه فيها المرشد المريد إلى مراحل الطريق المختلفة ، أي الأحوال والمقامات ، ويقوم هذا الطريق أو المذهب العمل في التصوف على دفع المريد للانفصال عن جسده بغية التأمل واستعلاء الروح .

وقد بدأت الاختلافات تظهر بين هؤلاء المشايخ من حيث أسلوب توجيههم لمريديهم ، وخطوات تبعهم لراقيهم الروحية ، والغاية التي يتوجهون إليها ، ومن هنا نشأت المدارس ذات المذاهب الصوفية .

ويمكن مع الدراسة المبدئية لحركة انتشار التصوف التمييز بين مدرستين أو اتجاهين <sup>(١)</sup> متعارضتين في التصوف ، هما الاتجاه العراقي في مدرسة بغداد . ويمثله أبو القاسم الجنيد ت ٢٩٧ هـ ، والاتجاه الخرساني ، ويمثله أبو يزيد البسطامي ت ٢٦١ هـ ، ولقد قام الإثان بتحديد الفروق بين الطريقة القائمة على التوكل ، والطريقة القائمة على الملامة ، وبين حالي الصحو والسكر ، والشك واليقين ، والخلوة والصحبة ، والشرك والتوحيد .

ويشير الهجويري إلى تعاليم البسطامي <sup>(٢)</sup> ، ويصف أتباعه بغلبة السكر عليهم ، بينما غالب الصحو على طريقة الجنيد ، ولذلك أصبح مذهب الجنيد <sup>(٣)</sup> هو أشهر المذاهب وأكثرها ذيوعاً ، حيث اتباعه معظم مشايخ الصوفية لاكتسابه تأييد أصحاب المذهب السنّي ، ومن ثم اعتبر الجنيد هو شيخ الطريق ، ومن أكثرها من أثروا في دوائر الصوفية على الرغم من أن هناك بعض الصوفية قد ابتدعوا بعض التعاليم المخالفة للشريعة .

ولقد كانت جموعات الصوفية ظاهرة التنقل ، وكثيرة الحركة ، لكثره أسفار أفرادها في طلب القطب أو الشیخ يأخذون عنه الطريقة ، وكان البعض يعتبر هذا التنقل بمثابة زكاة إلا أنه قد أقيمت بعد ذلك مراكز ثانية التحقق بها الكثيرون في الولايات الإسلامية ، وكانت تشبه المعسكرات ، وأطلق عليها اسم « رباط » ، أما في خراسان فقد أنشئت أيضاً بعض المراكز الخصصة

(١) بسلاطحة أنه سُتُّور في ما بعد مدارس أو مراكز أخرى للتصوف غير هاتين المدرستين .

(٢) مستناد شخصية الجنيد بالدراسة التفصيلية فيما بعد .

(٣) مستناد شخصية البسطامي بالدراسة التفصيلية فيما بعد .

لإقامة المتصوفة ، وقد أطلق عليها اسم « خانقة » بينما فضل آخرون إطلاق اسم « زاوية » عليها ، وقد أنشيء « رباط » قديم في « عبдан » وهي جزيرة على الخليج الفارسي ، وهناك رباطات أخرى كانت تقام بجوار الأسواق في بيزنطة وفي شمال أفريقيا ، ويقال بأن هناك مراكز في دمشق أنشئت حوالي عام ١٥٠ هـ كما ظهرت في الإسكندرية ظاهرة أطلقت على نفسها اسم الصوفية عام ٢٠٠ هـ .

وفيما بين القرنين الخامس والحادي عشر الهجريين ، أصبحت مراكز المعارضات الصوفية مألهفة عند المسلمين - على تباين واختلاف صورها - رغم أنها مازالت تحفظ بخاصية مميزة . وهي أنها كانت تضم مجموعات من الأفراد تابعين لطريقة معينة ، وصارت الصحبة التزاماً دينياً .

ولقد قدم المقدسي بعض المعلومات عن الجماعات الصوفية ، حيث ذكر أنه في شيراز كان هناك الكثير من الصوفية يؤدون الذكر ، ويكتبون في مساجدهم بعد صلاة الجمعة وكانوا يصلون ويباركون على الرسول صلى الله عليه وسلم من فوق المنابر ، ولقد أوضح المقدسي أيضاً أن الكرامية كانوا آنذاك - أي في الوقت الذي كان يكتب فيه وهو حوالي ٣٧٠ هـ - لهم تأثير كبير ، وهم خانقاوات في جميع أنحاء بلاد آسيا الإسلامية ، ويدو أن الصوفية قد استمدوا من هذه المدارس نظام « الخانقاوات » .

ولم يتجاوز عمر الكرامية كمدرسة صوفية أكثر من قرنين من الزمان ، بينما استمرت الحركة الصوفية على الصعيد الفردي كمحصلة لتبلور حركة الراهن السابقة على التصوف عند المسلمين .

ومع نهاية القرن الخامس الهجري ، وصل التغير في نظرية الفقهاء المسلمين نحو قبول المذهب الصوفي ، الذي بدأ على يد السمعي ت ٤١٢ هـ ، وتلميذه القشيري ت ٤٦٥ هـ ، إلى متهاه على يد الغزالى ت ٥٥٥ هـ ، حيث ظهرت الحاجة إلى قيام جماعات تهتم بالطالب الروحية في نطاق الدين ، أكثر من الرسوم الظاهرة للشريعة .

ويبدو أن تجمع الصوفية في الخانقاوات قد ظهر في البداية على عهد نور

الدين ، وصلاح الدين الأيوبي وسفرائهم وأتباعهم مما جعل لتلك التجمعات الصوفية مكانة عالية .

ولقد ذكر ابن جبير أثناء وصفه لما رأه بدمشق من الخانقاوات عند زيارته لها حوالي ٥٨٠ هـ أنها عبارة عن قصور مزينة تخللها أحواض الماء ، وتتمثل صورة بيحة حجية لكل من يراها وأعضاء هذا النوع من التنظيم الصوفي كانوا هم في الواقع الحكام غير الرسميين للمناطق التي يعيشون فيها ، وكانت عقوفهم متحررة من هموم الحاجة إلى ما يقيم أودهم ، لهذا كانوا يستطيعون تكريس أنفسهم لمحبة الله ، وقد أسكنهم الله القصور ليتنزقوا الجنة مسبقاً ، - كما يقول المؤرخون - لذلك فإن هؤلاء الحظوظين المباركين من الصوفية ينعمون من الله ببركات هذا العالم الآخر أيضاً .

ومع ذلك فلم يكن هذا هو الحال الوحيد الذي وصل إليه تطور المؤسسة الصوفية لأننا نجد أن التطور وصل إلى وجود الشیخ الواحد الذي يعتزل حياة الخانقة ، ويقيم في زاوية في مدینته ، وأحياناً يكون متوجلاً يرتحل مع تلاميذه .

ومنذ بداية القرن الثالث عشر الميلادي السابع الهجري أصبحت بعض المراكز - على اعتبار أن المركز يمثل رجلاً وليس مكاناً - طرقاً ، وهي مدارس صوفية أو مراكز تعليم ، وكل طريقة مرتبطة بسلسلة متصلة أو إسناد صوفي ، وكان شیوخ الطرق من ثم هم الورثة الروحیون لمؤسس الطريقة ، ذلك أن ارتباط الشخص بالسلسلة كان يکسبه صفة باطنية ، حيث يدللي المرید بالقسم وفاءً لمؤسس الطريقة ، ويسلمه مقابل ذلك الورد السري الذي يركز على القوة الروحية في السلسلة ، ويصف ابن خلگان القراء - أي الصوفية - بأنهم هم الذين يربطون بهذا الرباط مع شیخهم كالرفاعي مثلاً الذي تُعد سلسلته تقریباً هي - أقدم - السلسل .

ولم يكن المقصود من السلسلة أن تحمل علی التنظيم الإسلامي الدیني الظاهر - أي الشريعة الظاهرة - والذي كان المتصوفة يعتبرونه رخصة ضرورية لدخول الطريق .

ومن ثم فان هؤلاء الصوفية كانوا يبذلون قصارى جهدهم للتجلوب والالتفاء مع الاتجاه السنى ، مع شعورهم بضرورة الاستعاضة عن رفض أهل السنة لأساسيات المذهب الشيعي - ولا سيما ما كان منها حول الولاية والإمامية - باتخاذ موقف صوفي غير منحاز للتشيع في تبيئهم لهذه الأسباب المشتركة بينهم وبين الشيعة .

ويبدو أن هذا الاتجاه الخذر الذي سار على منواله الصوفية فيما بعد ، في حماولتهم الاستفادة من تجربة التشيع دون أن يثروا عليهم أهل السنة من حيث أن مذهب التشيع كان مكروراً لديهم ، ويبدو أن هذا الاتجاه قد تولدت عنه بعض الآثار في الشرق فكثر ظهور الفرق أو المطرق الصوفية ، وأصبحنا نجد أعداداً كثيرة منها ، وبعد أن كانت كل عن مدرستين وعدة طرق ، وجدنا المخويري مثلاً يقدم لنا - بود مشتملاً على إثنى عشرة مدرسة - بشيء من التفصي وأتباعها هم سرستان مرفوضستان ، والعشرة الباقية بمجازة . هي على التحرير التالي :

- ١ - الجندية وهي تنتهي إلى أبي القاسم الجندى ت ٢٩٧ هـ .
  - ٢ - الحكيمية : وهي تنتهي إلى أبي عبد الله محمد بن علي الحكم الترمذى ت ٢٨٥ هـ .
  - ٣ - الخرازية : وهي تنتهي إلى أبي سعيد الخراز أحمد بن عيسى ت ٢٩٧ هـ .
  - ٤ - الحفيفية : وهي تنتهي إلى أبي عبد الله محمد بن حفيف ت ٢٧١ هـ .
  - ٥ - السهلية : وهي تنتهي إلى سهل بن عبد الله التستري ت ٢٨٣ هـ .
  - ٦ - السيارية : وهي تنتهي إلى أبي العباس السياري ت ٣٤٢ هـ .
  - ٧ - الطيفورية : وهي تنتهي إلى أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي ت ٢٦١ هـ .
  - ٨ - القصارية : وهي تنتهي إلى أبي صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار ت ٢٧١ هـ .
  - ٩ - الحاسبية : وهي تنتهي إلى أبي عبد الله الحارس بن أسد الحاسبي ت ٢٤٣ هـ .
  - ١٠ - النوريه : وهي تنتهي إلى أبي الحسن النوري ت ٢٩٥ هـ .
- أما الطائفتان المرفوضستان أو المطرودتان - كما يطلق عليهما المخويري - فهما :

١ - **الخلولية** : وهي طائفة تتبع إلى أبي حلمان الدمشقي<sup>(١)</sup> ، والذي كان أصله من فارس ، ومنتزه بحلب ، وقد أظهر بدعته بدمشق ، فنسب إليها ، وكان يقول بخلول الإله في الأشخاص الحسنة ، وكان مع أصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجلوا لها متوهين أن الإله قد حل فيها .

٢ - **الخلاجية** : ويدرك المجويري أنهم متسبون إلى الخلول والامتزاج وتناسخ الأرواح ، وهؤلاء قد تركوا الشرع ، واعتقدوا البدع ، واتصل بهم الإباحية ، وأصحاب المذاهب الفارسية .

ولقد كانت هذه الطرق السابقة نظرية ، لم يتطور أي منها إلى طرق السلسلة ، وكانت تعاليمها تتحد بنوع التلاميذ وفقاً لتجاربهم الصوفية الخاصة بهم ، وكانت مدرسة أبي العباس السعري ت ٣٤٢ هـ هي الوحيدة التي احتفظت بمذهبها الأصلي دون أي تغير يذكر .

أن أسماء بعض المشايخ الأوائل موجودة ضمن الأسانيد والطرق ، ويلاحظ أن الشخصية الرئيسية في معظم الطرق هو أبو القاسم الجنيد ت ٢٩٧ هـ ، ثم ذو الون المصري ت ٢٤٥ هـ رغم اختفائه في الأسانيد ، وكذلك فالحسين بن منصور الحلاج ت ٣٠٩ هـ غير موجود في الأسانيد ذات السلسلة المستمرة الواضحة ، رغم أن هناك طريقة منسوبة إليه ، بينما اسم البسطامي موجود في السلسل ، وعلى سبيل المثال في سلسلة النقشبندية .

ويرى الواسطي - صاحب ترياق الحسين - أن هناك سندين أولين متباينين هما الجنيدi والبسطامي ، وأن أساس ذكر بعض الأسماء في السلسل ، وعدم ذكر البعض الآخر غير واضح وغير معروف .

ولقد قويت صلة الشيخ أو المرشد - بمربيه بعد استقرار تنظيم السلسلة في الطريق الصوفي ، كما أخذ المرشد لقباً جديداً ، وهو « ولـ الله » الأمر الذي ساد بسببه الاعتقاد - في المرحلة الثالثة - في وساطة هذا الولي بالله وعلاقته به ، وكان التلاميذ بعد موت شيخهم يطلقون اسمه على الطريقة .

---

(١) انظر عبد القاهر البغدادي : الفرق بين المفرق ، ص ١٥٦ .

إن هذا التغير يمكن أن تلمسه في صيغة العلاقة التي كانت ربطت المتصوفة بعضهم بعض ، فبينما كانت الجمادات الأولى يربطها انتصاراتهم للهدايا بروحية المختلفة بهدف تطهير الروح ، وتنوير النفس لتبليغ الحقيقة ، أي أن المهدى كان روحياً أكثر منه تنظيمياً صورياً ، نجد أنه قد طرأ تغير جديد مصاحب للتطور الجديد ، والذي يناسب فيه الأعضاء أنفسهم إلى ملتهمهم أو معلمهم الروحي ، فأصبحوا يتبعون طريقة وينقلونها للأجيال المستقبلة .

لقد بدأ تحول الصوفية إلى جمادات داخلية أو باطنية مع انتصار الأنصار السنية على المالك الشيعية (اليهوديون في العراق والقاطنون في مصر) واستقر هذا التحول في أزمة التوتر التي صاحبت الغزوات المغولية ، والتي استولت على بغداد ٦٥٦ هـ ، وقد أعقب ذلك هجرات صوفية كبيرة ، سواء على صعيد الريف أو النهر .

وكان من نتيجة هذا التغير الذي حل بساحة الطرق الصوفية أن استثنى هذه الطرق في زمن صلاح الدين فكرة القسم الصوفي للوفاء بالعهد للمشيخ ، وهو ما سمي « بنظام العهد » أو أحد العهد على المريد بالقسم بالإخلاص للمشيخ في السر والعلن ، كما سبق أن ذكرنا – ويقال أن هذا النظام إنما استمدّه الصوفية من بعض التقاليد الشيعية . وكذلك فإننا نجد نظام الفتوة\* يظهر في هذه الفترة أيام الخليفة الناصر ١٢٣٦ م : ١٢١٩ م ، وقد بذلك بعض المتصوفة جهودهم لإنشاء فتوة للفرسان استعان بها هذا الخليفة وكان مرشدتها العظيم شهاب الدين أبو حفص السهوروبي ، والذي كان الواسطة بينهم وبين الناصر في سبيل تكوين جمادات الفتوة وتكريمهم .

ونلاحظ أيضاً أنه قبل هذه الفترة قامت الطريقة السهورودية المنسوبة إلى ضياء الدين أبو نجيب السهوروبي ت ٥٦٣ هـ ، تلك الطريقة التي تطورت على يد ابن أخيه شهاب الدين أبو حفص السهوروبي ت ٦٣٣ هـ ، وكذلك الطريقة القادرية المنسوبة إلى عبد القادر الجيلاني ت ٥٦٠ هـ ، ويلاحظ أن

(\*) تربادة معرومت عن الفتوة رجع :

أبو العلاء عفيفي . الملامنة والفتوة والتتصوف منشورات الجمعية الفلسفية المصرية .

هذه الطريقة قد تشعبت وتفرعت في نطاق واسع بعد القرن الثامن الهجري ، ونجد أيضاً الرفاعية ، وقد استمدت اسمها من أحمد الرفاعي ت ٥٧٠ هـ ، والكيراوية وتنسب إلى نجم الدين كويري ت ٦١٨ هـ ، وكذلك تنسب الشاذلية إلى أبي الحسن الشاذلي ت ٦٥٦ هـ ، مع أنها ترجع في الحقيقة إلى شيخها الأول أبي مدين شعيب الأنصاري ت ٥٩٤ هـ ، وكذلك نجد البلوية ، وقد استمدت اسمها من أحمد البدوي ت ٦٧٥ هـ ، وتركزت في مصر ، أما المولوية التي تركزت في الأنضول بتركيا فقد استمدت أصلها من جلال الدين الرومي ت ٦٧١ هـ ، ونجد في آسيا الوسطى الطريقة النقشبندية .

وقد استمرت جماعات أخرى كثيرة تتخذ طابع الأسرة ونظمها المحلي ، وثمة جماعات أخرى لم تؤدي إلى تكوين طرق مميزة و مختلفة عن تلك التي ذكرناها ، ومثال ذلك جماعة الروزبهانية التي أسسها روزبهان البقل في شizar عام ١٢٠٩هـ / ١٦٠٦ م ، وعند وفاة مؤسسها أصبحت ميراثاً مقصوراً على أبنائه ، وبهذا فلم تنشر ولم تعش زمناً طويلاً .

ويذكر المقريزي أن أول خانقة للصوفية أنشئت في مصر ، وكانت تسمى خانقة سعيد السعداء ، أو تسمى بإسمها الحقيقي « الصالحية » وقد اشتقت تسميتها من إقامتها في منزل أحد الطواش الفاطميين وهو « سعيد السعداء » والذي أعدم عام ٥٤٤ هـ ، وكانت هذه الدار مخصصة لخدمة المتصوفة الأجانب واستضافهم ، ثم أصبحت فيما بعد هي المركز الرئيسي للصوفية في مصر ، ولقب شيخها بشيخ مشايخ الطرق الصوفية ، وما يزال هذا اللقب يطلق الآن على رئيس المجلس الصوفي الأعلى في مصر ، كما كان يطلق في الماضي على جميع رؤساء الخانقاوات من الصوفية .

ويصف ابن بطوطة هذه الخانقاوات ، إبان زيارته لمصر عام ١٣٢٦ م فيقول إن كل زاوية في القاهرة تابعة لطائفة من الدراوיש معظمهم من الفرس ، وهم رجال ذوو ثقافة و مدربون على الأساليب الصوفية ، أي أنهم كانوا يشكلون جماعة منظمة ، وكانت هذه الزوايا التي يعيش فيها أصحاب السلطة الحاكمة زعيم الخانقة أو الزاوية بعد أن يختاره المریدون في الزاوية أنفسهم حفظاً لضمائر

استمرار السلطة الروحية في اتباع الشيخ ، أي أن الخلافة تصبح وراثية ، وتكون هذه الأماكن أو المراکز تابعة لهم حيث ينبغي أن ينبع منها منهج الشيخ وتعاليمه .

وفي زمن المقريزي ١٨٦١م نجد أن اشتغال هذه المؤسسات يستمر كما هو مستمراً من أسماء مؤسسيها ، ولقد كتب المقريزي عن فقراء الأحمدية في القاهرة والذين استمدوا اسمهم من سيدى أحمد الرفاعي ، وفي هذه الفترة تقريباً بدأت إنجازات القادرية تتدفق وأصبحت لها فروع في دمشق عند نهاية القرن الرابع عشر . وقد سعى لهم بإنشاء فرع لهم عند القرن الرابع عشر ، وكذلك سعى لهم باستخدام المساجد كمكان للذكر وللamarستهم الروحية ، كما سعى لهم الأزهر بذلك وفتح أبوابها على مصراعيها لهم ، وقد عالجوا الأمور الروحية حيث كان يمارسون الذكر .

ولقد كان المسلمين في الهند يسبغون على المؤمن صورة الصلاح والعلم ، ومن ثم اكتسب هؤلاء المهاجرون هالة من القداسة ، وكان هذا هو السبب في جذب الهندوسيين لما ساعدتهم على نشر الدين الإسلامي هناك .

ولعلنا نلاحظ من خلال دراستنا للحركة الصوفية أن ثمة نوعين من الصوفية ، أولهما ذلك النوع الذي يرتبط بالخانقاوات ، ونوع آخر من السائحين .

وفي بلاد الأناضول كانت فترة السلجوقية فترة خصبة ، حيث أن الحركة الصوفية كانت ترتبط ارتباطاً حيوياً بانتشار الثقافة في هذه المنطقة على يد الملاجئ من الفرس مثل بهاء الدين ولاد ، جلال الدين الرومي ، وكذلك الأتراك من آسيا الوسطى ، وكل هؤلاء تحركوا بأعداد كبيرة إلى بلاد الأناضول بتركيا أثناء القرن الثالث عشر الميلادي ، وخاصة في زمن الغزوات المغولية ، ولكن نشاط الدراويش كان قريباً بعد انهيار دولة السلجوقية في بلاد الروم .

ومن الضروري أن نميز بين النظم الصوفية الملائمة التي تضم هيكل

تجارية ، ونظم الأفتواه التي تضم الحرف والمفروسة ، والتي عرفت بنفس الإسم كطائفة ، وكان لها نفس صور التنظيمات التجارية بالإضافة إلى بعض الجوانب الدينية ، وكان الاختلاف بينهما يتعلق بالغرض والنية ، فالطرق الصوفية كانت هيئات دينية خالصة ، بينما كانت المراكز التجارية غرضها إقامة اتحاد اقتصادي ومارسة التجارة .

# الدور الأول

## من أدوار التصوف الإسلامي

بينا فيما سبق كيف أن التصوف بالمعنى الحقيقي المفهوم من هذه الكلمة لم يعرف قبل القرنين الأولين - الهجريين ، إذ كان الزهد يسود بتنوعه : الساذج والفلسفي ، قبل اكتمال القرن الثاني ، وقد ذكرنا كذلك أن الزهاد كانوا يسمون بالنساك والقراء والسائحين والفقراء والبكائين ، وكانت هذه الطوائف في البلاد التي عاشت فيها تتمسك حرفيًا بتعاليم الدين وتزهد في الدنيا ... ويقول « القشيري » عن هذه الطائفة في خبر عن أبي حمزة البغدادي :

« أن علامة الصوفي أصدق أن يفتقر بعد مني ، ويدل بعد العز ، ويختفي بعد السمعة » ..

كان التصوف إذن في هذه النشأة الأولى يحصن على هجر زخرف الدنيا ، ويدفع المسلمين إلى التعمق في المفاهيم الدينية ، ففي الوقت الذي أوغل فيه طائفة من علماء المسلمين في مناقشة قضايا الشرع ، والعمل على إثراء علم الفقه ومحتوياته .. تجد طائفة أخرى وقد انتحت مكاناً قصياً في المجتمع الإسلامي وأدارت ظهرها لذلك الجدل الفقهي العقيم .. وأقبلت على فقهه من نوع آخر هو فقه القلوب ، رغبة في التطهير ولقاء وجه الله الكريم . فانتجهوا إلى باطن الشريعة يتغرون بالقرب عن طريق الحبة ويتزودون بأحكام الباطن التي هي ~~تحت~~ القلوب المؤمنة . وإذن فقد اتضحت لنا أن ثمة تياراً جديداً نشاً على أنقاض الزهد الساذج وتطور عميق لفاهيمه . هذا التيار الجديد ، هو تيار الزهد الفلسفي ، واكتملت عناصره فنشأ علم التصوف بمعناه الحقيقي وأصبحت له كتبه ومصطلحاته وعلماؤه

وقد فسر علماء التصوف من ييلوت إلى التشيع اتجاه الزهاد والنساك إلى هذا الطريق .. أي .. إلى البحث عن أحكام الباطن بأنه بداية لتلقي التأثير الشيعي ، ذلك لأن بعض طوائف الشيعة أخذت بمبدأ تأويل القرآن والسنة

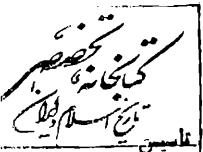
فجعلت لكل آية ظاهراً وباطناً . وقالت بأن باطن الشريعة لا يتضح إلا للإمام المعصوم وأن سلسلة الأئمة المعصومين ترجع إلى علي بن أبي طالب صاحب علم الباطن في نظرهم . ومؤلف الجفر الذي يتبايناً كما يقولون بمستقبل الحوادث . بل أن نفراً من مतطفي الشيعة أرجعوا التأويل وفهم باطن النصوص لا إلى « علي » ولا إلى « النبي » الذي هو صاحب العلم الموروث وذلك بحسب قول معتدليهم ، بل أرجعوا التأويل وأسرار التنزيل إلى « سلمان الفارسي » وقالوا أن الرسول كان يتلقى النصوص عن الوحي بظاهرها دون فهم بواطنها أما « سلمان » فقد كان يتلقى إهاماً مباشراً من الله . وكان يتلقى معانٍ التأويل ويخبر بها الرسول ، وهذا قال عنه الرسول « سلمان من آل البيت » . فكانه وضعه في منزلته . ولكن هؤلاء المنطوفين أيضاً لا يكتفون بوضع « سلمان » هنا الموضع الذي يزري به هو أولاً وقبل كل شيء مع ما نعرف عنه من التقوى والصلاح ، بل إنهم يتزايدون فيضعوه في مرتبة أعلى من مرتبة النبوة . وقد كان السبب في انتشار هذه البدع يهودي آفاق هو « عبد الله بن سباً » . ويدو أنه بموته « جعفر الصادق » سنة ١٤٧ هـ أخذ بعض الشيعة يشعرون بانفصالم الظاهر عن مجتمع أهل السنة ، وأخذنوا يؤمنون كلام « جعفر الصادق » « تأويلاً باطنياً خرج به عن حقيقته فقد كان « جعفر » لا يؤمن ولا يقول بالفرق بين المسلمين وكان من تلامذته « مالك بن أنس » رضي الله عنه .. ونرى بعد جعفر الصادق أن علماء الشيعة يقولون بالأئمة المعصومين وأنهم مصدر علم الباطن والظاهر ، وعلى الجملة فإن علماء الشيعة هؤلاء يرون أن منهج التأويل الباطني الذي يستعمله الصوفية استعاروه من أهل التشيع ، وهم في هذا الموقف يتسرعون في إصدار حكمهم هذا دون فحص علمي دقيق لحقيقة تطور الأمور في هذه الفترة ، فتحن إذا ما تعرضنا للنشأة الإسلامية للزهد واستعرضنا أحكام الفقه ونشأته كعلم قائم بذاته .. وإذا ما ألقينا نظرة سريعة إلى أحوال الفقهاء وتعصيمهم للنص ، إذا ما وضعنا كل هذا أئمماً أعينتنا ثم تفحصنا هذه الظاهرة الجديدة وهي نشأة الزهد أحسبنا أن ثمة تعارضاً أو أنه كان لابد من أن تكون ثمة نقطة هي مفترق الطريق ينشأ عنها تيار روحي معارض للتيار الفقهي المتزمت ، وأن يكون من لوازم هذا التيار

الروحي التسلح بمنهج جديد هو منهج التأويل الباطني . وإنذ فقد كانت طبيعة التظاهر في الحياة الروحية والعلقانية عند المسلمين هي التي دعت إلى نشأة منهج التأويل الباطني عند المتصوفة . ولهذا فقد جاءت نشأة التأويل الصوفي نشأة طبيعية لم يكن يحتاج أصحابها إلى تلمس مكانها عند أهل التشيع وغيرهم ، فهو منهج يختلف عن منهج التأويل الشيعي ، منهج يقوم على التأويل والاستغراف ومعاناة الإستباط للنصوص الدينية وأحاديث الرسول .. يقول أبو عبد الرحمن السلمي صاحب طبقات الصوفية ( إن هؤلاء الصوفية قد انتهوا إلى أن للقرآن باطنًا لا ينكشف إلا لخواص أهل الله )<sup>(١)</sup> .. وقد استعمل الصوفية لقصص هذا الباطن وكشفه منهجاً خاصاً بهم ، هذا المنهج يسمى منهج الإستباط . وهذا غير طريقة التأويل المقصودة التي اتبعها بعض أهل التشيع مفسرين بها معانى القرآن لكي تلاقى مع مواقفهم ولا سيما مواقف الغلاة منهم بقطع النظر عن أسباب التنزيل وغاياته وأتجاهاته ومواقفه التاريخية .. فالفرق واضح إذن بين المنهجين .. ولهذا فنحن نرفض دعوى الشيعة باستمداد أهل التصوف لمنهجهم في التأويل من منهج التأويل الشيعي .

والغريب في الأمر أن الصوفية أولعوا بوضع مصطلحاتهم في مقابل مصطلحات الفقهاء ، رغبة منهم في أن يقربوا التصوف إلى أذهان المسلمين ويشعروا الكافة بأن الصوفية طائفة من طوائف المؤمنين وأنهم من عباد الله الخالصين القومين بالليل والنهار . وعن طريق هذه المصطلحات تجمع لدينا أسلوب خاص لأهل التصوف سمح لنا بأن نتكلّم عن فقه الباطن إلى جوار فقه الظاهر . وفقه الباطن هذا هو فقه الأنوار والقلوب وفقه العارفين ، نجد فيه منهج الاستباط مقابلًا لمنهج القياس أو الإستباط الفقهي أيضًا<sup>(٢)</sup> . والإستباط

#### (١) السلمي : طبقات الصوفية

(\*) ويدخل الاستباط الفقهي أو القياس الفقهي في نطاق دراسات أصول الفقه ، بل هو عماد هذه الدراسات ، أما القياس المنطقي فهو نمط معروف من الاستدلال غير المباشر في المنطق يتألف من خبرود أربعة أو من ثلاثة قضايا .



الصوفي ليس قياساً منطقياً أو فهياً ، ومؤداته أن كل قراءة تكشف عن معنى جديد للقرآن وبظل الواحد منهم يكرر قراءة القرآن في وجد قلبي متأملاً معناه حتى يتكتشف له سر من الأسرار ، وذلك بحضور القلب وحصر الهمة في النص المقرؤ . وقد استمد الصوفية هذه الفكرة عن الإستباط من قوله تعالى :

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لِهِ قَلْبٌ أَوْ أَقْرَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾<sup>(١)</sup>  
وكانوا يجبنون بالطبع أن تسبق المجاهدة الإستباط حتى تصفو النفوس وتسمو عن مرتبة الحسن وأفاتها الشهوية .

وكان أول ازدهار هذه الحركة الصوفية المبكرة في مدينة البصرة ، فقد عرف أنه في هذه المدينة بدأ النظر في سر العبادات وأحوال القلوب .

المؤمنة واشتهدت حركة الزهد على غير المألوف في عهد الصحابة . وكان من الغريب حقاً أن توجد في الكوفة القرية من البصرة حركة في الفقه .. فكأنما اختصت الكوفة بأحكام الفقه الظاهر ودراسة الرسوم والشعائر الدينية وتوسيع دائرة الإلزام الديني أي أنه كان قد ذاع صيت الكوفة في كل ما يتعلق بعلوم الظاهر وأحكame . أما البصرة فإنها وقد برتها الكوفة في هذا المضمار ، أي في مضمار علوم الظاهر آلت على نفسها كما يبدو أن تمارس اتجاهها آخر معاكساً لاتجاه الكوفة فتفرق في فقه القلوب ويعزف مثقفوها عن فقه الشرع ، أي علم الظاهر . فكان الصراع إذن على أشده بين أهل الظاهر في الكوفة وأهل الباطن في البصرة . ولهذا فقد نشأ التصوف أول ما نشأ في البصرة لأن أهلها ولعوا بتبع آثار العبادات في النفس ولم يتمسكوا بدراسة الرسوم الظاهرة هذه العبادات فكان أن اختطوا لأنفسهم طريق الحياة الروحية القرية .. أصبح لدينا إذن مجموعة من العلوم يطلق عليها علوم الظاهر .

فهي تتناول العبادات والتکاليف الشرعية كالصلة والإیزکة والحج والعاملات والجندود ، وسي أهلها بأهل الرسوم .. وفي الجانب الآخر نجد

الصوفية أو أهل القلوب كما يسميه المحسني أو أرباب الحقائق كما يذكر القشيري في رسالته .

( إن كلخلق قعدوا على الرسوم ، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق . طالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع ، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق )<sup>(١)</sup> .

وفي هذا النص إشارة إلى تلك المقابلة الطريفة التي أقامها العلماء والمشفون في هذه الفترة بين الشريعة والحقيقة . فالشريعة هي ما يذكر في علم الفقه ، أما الحقيقة فهي موضوع الإدراك في علم التصوف .. وقد أخذ الصوفية منذ تلك الفترة في ابتداع طرق غير مأمونة ولا مطروقة .. فتكلموا عن الأحوال والمقامات وأشاروا إلى البسط والقضاء والحب والرجاء .. وغير ذلك من أحوال باعدت بين الصوفية وبين أهل الفتيا والرسوم بحيث أن هؤلاء الآخرين ، أعني أهل الفتيا ثاروا على الصوفية واتهموا ضدتهم وناصبوا عداءً مريباً مما أودى بالكثيرين منهم إلى نتائج مخزنة .. ويظهر أن هذا العداء بين الصوفية والفقهاء لم يظهر إلا بعد أن تكثّل الصوفية في فرق وطوائف وتجمّع المریدون حول مشايخهم وأقبلت العامة على هذه الحلقات وأخذ الناس يغترّون من معن الولایة الصوفية ويقبسون البركات من أئمة الصوف ، وبذلك أضحت هؤلاء الصوفية محط الإنبعاث وفي مكان الصدارة عند كافة المسلمين . وكان الفقهاء هم الذين يحتلون هذه المكانة في المجتمع الإسلامي منذ أواخر القرن الأول للهجرة . ولذلك فقد أحسوا بأنّ ملة طائفة جديدة محبيّة إلى نفوس المسلمين أخذت تظهر ويزغ نجمها وبدأت تزحزحهم وتختل مكانتهم في محيط العبادات الإسلامية فتختص باحترام الخلفاء وعطاف السلاطين وتقديس العامة والمرغ في أموال الغيرات والأوقاف ، فمحقد الفقهاء على الصوفية نتيجة لهذا وبدأوا يكيلون لهم التهم ويحيكون ضدهم المؤامرات وينقلون عنهم الأقوایل والشطحات التي تظهرهم بمظهر الملاحدة المنحرفين عن العقيدة ، وبذلك يحق عليهم القتل والإحرق والتشريد . ونحن نعرف أن هؤلاء

(١) القشيري ، الرسالة القشيرية ص ٣٠٣ .

الصوفية لم يقابلوا عداوة الفقهاء لهم بمثلها ، بل كانوا على درجة كبيرة من الأخلاق السامية ، اختصوا بالرياضيات النفسية والروحية المؤدية إلى الكشف واستجلاء كوامن الغيب وأسرار الحضرة الإلهية ، وحنروا الناس وخاصة المربيين من اتباعهم من أمراض النفس التي تعوق طالب الحق وتنعنه من أن يتدرج في طريق السالكين .

ونستطيع أن نقول أنه إلى نهاية القرن الثالث للهجرة كان التصوف ميدانًا للأخلاق السامية ومناطق لسماحة الإسلام وكانت هذه الصفات التي ارتبطت بالتصوف وعرفت عنه ترجع إلى انكباب الصوفية على العبادات الحقة وتقشفهم وزهدهم في الدنيا وإنعائهم في ردع النفس وزجرها . وقد سعى البعض التصوف في هذه الفترة بعلم الإرادة – أي العلم الذي يبني ويقوي إرادة الإنسان فيسيطر بها على نوازع نفسه الشريرة ويتحكم في نفسه ويسيرها كما يريد .

يقول ابن القيم<sup>(١)</sup> : واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق ... ( وأنه ) علم مبني على الإرادة فهي أساسه وجمع بنائه ، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة ، وهي حركة القلب ولهذا سمي علم الباطن ، كما أن الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ولهذا سمي علم الظاهر » .

ويقول الكثاني : « التصوف هو الخلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفات » .

هذا هو الدور الأول ... وسنعرض فيما يلي لأهم الشخصيات التي برزت في هذا الدور ..

---

(١) مدارج السالكين .

## \* نماذج من شخصيات الدور الأول \*

١ - إبراهيم بن أدهم ت ١٦١هـ :

وهو أبو إسحق إبراهيم بن أدهم البلخي<sup>(١)</sup> ، كان يفضل المجاهدة العملية على الجانب النظري في التصوف لقوله « أطلبوا العلم لأجل العمل » وقيل عنه أنه كان أفقه أهل عصره ، مقبلاً على تمام العبادات الظاهرة مع تعمقه في فقه القلوب - أي التصوف وقد صحب سفيان الثوري والفضل بن عياض ، ودخل الشام ، ومات بها ، وكان يأكل من عمل يده حيث كان يعمل في الحصاد ، وحفظ البساتين ، وقد رأى في البداية - فيما يقول عنه صاحب الرسالة القشيرية - رجلاً علمه اسم الله الأعظم ، فدعاه ، فرأى الخضر عليه السلام ، فقال له : إنما علمك أخي داود اسم الله الأعظم .

وقد رأينا كيف انتقل من التمتع بالعز والجاه ، ومضى في الطريق إلى غايته بلا توقف ويقال عنه أنه قابل داود والحضر عليهم السلام ، وهو من جملة المصادر الروحية للتصوف الإسلامي كما يذكر السلمي أنه من بين أوائل الصوفية في الطبقة الأولى .

وكان لإبراهيم بن أدhem خادم يسمى إبراهيم بن بشار ، سأله يوماً أن يذكر له كيف كانت بدايات سلوكه الطريق ، فأجاب إبراهيم :

« كان أبي من أهل بلخ ، وكان من ملوك خراسان ، وكان من الميسار ، وقد حبب علينا الصيد ، فخرجت راكباً فرسياً ، ومعي كلبي ، فبينما أنا كذلك إذ رأيت أربنا ، فحركت فرسياً ، فسمعت نداءً من ورائي » ليس لذا خلقت ، ولا بهذا أمرت .. وتكرر هذا النداء .. « فتنبه إبراهيم بن أدhem إلى أن

(\*) سعرض في هذا القسم من الكتاب بعض أوائل الصوفية ، وستنتهي بعد هذا إلى صوفية الدور الثاني فالثالث بحسب ترتيب الكتاب لشخصياتهم ، وقد اتبعت في إيراد شخصيات المتصوفة الأسلوب الذي اتبعه السلمي ، إلا أنها تختلف عنه في أنها بدلاً من أن تقدم للمقارء خمس طبقات ، فقد قمنا بتقسيم المتصوفة إلى ثلاثة أدوار بحسب الواقع الصوفي ونحوها إلى ما بعد عصر السلمي ، وقد رجعنا فيما أوردناه إلى مجموعة من كتب تراجم الصوفية وتاريخ التصوف أشهرها حلية الأولياء لأنّ نعيم الأصبهاني ، وطبقات الصوفية للسلمي ، وكشف المخوب للهجوبي ، والمعجم للمرراج ، وفوات الوفيات لابن حليkan .

(١) راجع : ابن العماد الجنيبي ، شذرات الذهب ج ١ ص ٢٥٥

هذا نذير من رب العالمين ، وأن عليه ألا يعصيه فلم يلبث أن تخلى عن فرسه ، ولبس كساء الرعاة ، وتوجه من خراسان إلى العراق ، وعمل بها أياماً ثم توجه إلى بلاد الشام طالباً عملاً حلالاً ، وكان ذلك في بلدة يقال لها . المنصورة « طرسوس » كما يقول ولكنه لم يقع له - كما يذكر - عمل من باب الحلال بها ، ولكنه ظل يعمل بها<sup>(١)</sup>.

ويحدثنا علي بن بكار نقاًلاً عن الرواية أن إبراهيم بن أدhem أقام في طرسوس ي العمل في مهنة الحصاد ، وكان قريب السن من صوف آخر هو سليمان الخواص ، ولكن إبراهيم كان أفقه منه ، وكان عربياً من بني عجل ، كريم الحسب ، إذا عمل وانهمك في عمله ارتخز قائلاً :

اتخذ الله صاحباً ودع الناس جانباً<sup>(٢)</sup> ويصف علي بن بكار هيأته قائلاً : أنه كان يلبس في الشتاء فروأ ليس تحبه قميص ، ولم يكن يلبس خفين ولا عمامه ، وفي الصيف شققين بأربعة دراهم يتزر بواحدة ويرتدى بأخرى ، ويصوم في السفر والحضر ولا ينام الليل وكان يتفكر فإذا فرغ من الحصاد أرسل بعض أصحابه فحاسب صاحب الزرع وبجيء بالدرارم ولا يمسها بيده فيقول لأصحابه : « إذهبوا كلوا بها شهواتكم »<sup>(٣)</sup>.

ويقال أنه حين كان لا يجد عملاً بالحصاد ، كان يؤجر نفسه لفلاحة البساتين والمزارع وحراستها . ويقول عنه أحمد بن داود أن شرطياً يدعى يزيد مرئاً بإبراهيم بن أدhem ، وهو ينظر كرمـاً : فقال ناولنا من هذا العنـب ، فقال إبراهيم ما أذن لي صاحـبـ الشرطـيـ فيـغلـبـ السـوـطـ ، وأمسـكـ بـموـضـ الشـيـبـ فـذـقـهـ فـجـعـلـ يـقـعـ رـأـسـهـ - أـيـ يـجـذـبـهاـ إـلـىـ أـسـفـلـ - ، فـطـأـطـاـ إـبـراـهـيمـ رـأـسـهـ وـقـالـ إـضـرـبـ رـأـسـاـ طـالـماـ عـصـىـ اللـهـ فـقـالـ صـاحـبـ الرـوـاـيـةـ فـأـعـجزـ الرـجـلـ عـنـهـ<sup>(٤)</sup>.

(١) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ٧ ص ٣٧٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٧٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٧٣ .

(٤) نفس الموضع .

وما يذكر عنه أيضاً أنه كان ذات يوم في البحر ، وعصفت الريح واشتدت ، وهو متلف في كسانه فزجره أحد ركاب السفينة متعجباً كيف لا يجزع مما هم عليه من الهول ، ويظل مستقراً هادئاً البال نائماً في كسانه ، ولكن إبراهيم لم يلبث أن أخرج رأسه ورفعها إلى السماء قائلاً : اللهم قد أريتنا قدرتك فأرنا عفوك . وفي قول آخر فأرنا رحمتك فسكن البحر حتى صار كالدهن<sup>(١)</sup> .

وبالجملة فقد كان إبراهيم بن أدهم مثالاً للصوفى المتوجه إلى الله المهاجر من دنيا الناس الصائم القائم المصلى الحاج المعتمر الغازى من أغنى نفسه عن الناس وهو القائل :

- لن يصدق الله من أراد الشهرة<sup>(٢)</sup> ...
- كثرة النظر إلى الباطل تذهب بمعرفة الحق من القلب<sup>(٣)</sup> ...
- أن من عرف الله تعالى في مشغل شاغل ، ويل من ذهب عمره باطل<sup>(٤)</sup> ...
- أن من عرف نفسه اشتغل بنفسه ومن عرف ربه اشتغل بربه عن غيره<sup>(٥)</sup> ...
- ومن أقواله أيضاً : « اعلم أنك لا تناهى درجة الصالحين حتى تخوز ست عقبات »<sup>(٦)</sup> ...

أوها : أن تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة .  
 والثانية : أن تغلق باب العز ، وتفتح باب الزهد .  
 والثالثة : أن تغلق باب الراحة ، وتفتح باب الجهد .  
 والرابعة : أن تغلق باب النوم ، وتفتح باب السهر .  
 والخامسة : أن تغلق باب الغنى ، وتفتح باب الفقر .  
 والسادسة : أن تغلق باب الأمل ، وتفتح باب الإستعداد للموت .

والأمر الذي لا شك فيه أن هذه المراحل الست ، إنما تعد إيرادات

<sup>(١)</sup> المرجع السابق ج ٨ ص ١٢ .

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق ص ٢٠ .

<sup>(٣)</sup> المرجع السابق ص ٢٢ .

<sup>(٤)</sup> المرجع السابق ص ٢٣ .

<sup>(٥)</sup> المرجع السابق ص ١٥ .

<sup>(٦)</sup> طبقات الصوفية ص ٣٨ .

أولية ، أو بدايات لبلورة عتبات المسلم الصوفي أو مرق للسالكين إلى الله كما  
سيتضح فيما بعد في درجات الواصلين من الأحوال والمقامات ، وهو هنا يبدأ  
بأن يهجر الدنيا ويتوجه تائباً مسلماً أمره الله يتجدد ويتعبد حسباً بأمره شيخ  
الطريقة ، أما في الثانية فإنه يتغلل إلى مرحلة العبودية التامة لله ، وفي المرحلة  
الثالثة يشتد به الجهد ويصبر على البلاء ويكافد التعب لكي يخلص من كل  
أعراض الدنيا ، ويستكمل أسباب الترقى الروحى . وفي الرابعة يشغل وقته  
بكل المعانى الباطنة للعبادات حتى تكشف له المعانى فيكون بعد غنى الدنيا  
فقيراً في هذه الدنيا ، ولكنه غنى بما ينال على نفسه من نفحات الأنفس بعد أن  
توكل على الله ومضى بعيداً في طريق المجاهدة الروحى . وينتهي المطاف بائن  
أدهم إلى أن يقطع كل رجاء في حياة الحسن الحاضرة ، ويغلق كل أمل في ثمرة  
الوهم الجسدية فتفتح له مقايد الأنفس وراحة النفس بموت الجسد ، وليس هذا  
هو الموت الأكبر ، ولكنها حالة الجذب أو الوجود أو السكر أو المحو التي يتخلى  
فيها الإنسان عن بدنـه وهو قائم به ودون أن يشعر بوجودـه لتكون له إينة روحية  
خالصة ، وهذا ما سيتضح تماماً عند الصوفية الذين يأتون بعده في الطبقات  
التالية حيث توضح المصطلحات الصوفية طريق المجاهدة الصوفـي .

ونذكر من أقوال إبراهيم بن أدهم شرعاً :

تركـتـ الخلقـ طـراـ فيـ رـضاـكـ وأـيـمـتـ العـيـالـ لـكـ أـرـاكـ<sup>(١)</sup>  
وهـنـاـ نـجـدـ معـنـىـ الرـضـىـ ، وـهـوـ مـقـامـ ، وـيـمـ العـيـالـ ، وـيـعـنـىـ بـهـ المـوـتـ الـذـيـ أـشـارـ  
إـلـيـهـ فـيـ الـمـرـاحـلـ الـسـادـسـةـ مـنـ مـرـاحـلـ الـطـرـيقـ عـنـدـهـ .

وـأـمـاـ رـؤـيـتـهـ اللـهـ تـعـالـىـ فـهـيـ مـمـتـعـةـ شـرـعاـ بـحـسـبـ قولـهـ تـعـالـىـ «ـوـمـاـ كـانـ لـبـشـرـ أـنـ  
يـكـلـمـ اللـهـ إـلـاـ وـحـيـاـ أـوـ مـنـ وـرـاءـ حـجـابـ»<sup>(٢)</sup> وـكـذـلـكـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـتـدـلـ عـلـىـ  
نـفـيـ الرـؤـيـةـ الـعـيـانـيـةـ بـمـنـعـ الـحـقـ تـعـالـىـ نـبـيـ مـوـسـىـ عـلـيـهـ السـلـامـ عـنـهـ حـيـنـاـ طـلـبـ ذـلـكـ  
عـلـىـ مـاـ يـتـبـيـنـ. مـنـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ «ـ.. قـالـ رـبـ أـرـنيـ أـنـظـرـ إـلـيـكـ ، قـالـ لـنـ  
تـرـانـيـ ..»<sup>(٣)</sup> .

(١) شذـاتـ الـذـهـبـ لـابـنـ العـمـادـ جـ ١ صـ ٢٥٦ـ .

(٢) سـوـرـةـ الشـورـىـ : آيـةـ ٥١ـ .

(٣) سـوـرـةـ الـأـعـرـافـ : آيـةـ ١٤٣ـ .

ولكن إبراهيم بن أدهم لا يقصد بالرؤيا المعاينة البصرية ، بل الحضور الإشراقي أو الوصول إلى الحضرة الإلهية ، أو المشاهدة القلبية ، وهذا مقام في الكشف عظيم .

ثم يقول إبراهيم في البيت الثاني :

فلو قطعنى في الحب إربا لما حن الفؤاد إلى سواك<sup>(١)</sup>

وهنا نجد الحب هو الحافز الأساسي على الترقى في المسلم الصوفي ، ويعنى به الحب الإلهي الذي أنعم به على قلب رابعة العدوية ، وستون الحب ، وأبن الفارض ، فُعرف الصوفية به كمحبين وعاشقين ذوبهم الوله في بحر الأشواق ، فلم يروا في قلوبهم سوى الله فتسوا أنفسهم ولم يبق في أفرادهم سوى الله تعالى ، وهذا هو مقام الوحدة عند الصوفية نراه في بدايته عند إبراهيم بن أدهم في الشطر الثاني من هذا البيت الشعري .

وعلى الجملة فقد كان إبراهيم بن أدهم يرى أن الرهد أو التصوف ليس مجرد الإنقلال في الطعام والشراب ، بل هو فوق ذلك يكتسب المرء معه حالات وأحوال تسعى به في طريق الرقي الروحي والكشف النوراني . وقيل أنه يذكر دائماً في دعاءه :

( اللهم انقلني من ذل معصيتك إلى عز طاعتك )<sup>(٢)</sup>

وقيل لإبراهيم بن أدهم ، إن اللحم قد غلا ، قال : أرخصوه - أي لانشتروه - وأنشد في ذلك :

وإذا غلا شيء على ترکه فيكون أرخص ما يكون إذا غلا<sup>(٣)</sup>

٢ - معروف الكرخي ت ٢٠٠ هـ :

هو أبو معروف محفوظ بن فیروز الكرخی ، نسبة إلى حي الكرخی

(١) شذرات الذهب لابن العجاج ج ١ ص ٢٥٦

(٢) الرسالة القشيرية ص ٥٢ .

(٣) نفس الموضوع .

بغداد ، وعرف بأحواله وكرمانه المتعددة ، ويقال أن أبويه كانوا نصريين ، ولكنه لم يقبل التثلث قبل إسلامه ، بل اعتقاد أن الله واحد أحد ، ومن ثم دخل الإسلام .

وبعد إسلامه أصبح معروف حاجباً لعل بن موسى الرضا ، أحد كبار رجال التشيع ويقال أن الشيعة ازدحروا يوماً على باب علي بن موسى ، ودفعوا معروض حتى تكسرت أصلعه فمات ودفن ببغداد عام ٢٠٠ هـ أو ٢٠١ هـ . وقبره يستشفى به ، حيث يقول البغداديون « قبر معروف ترباق مجرب » .

ومن أقواله :

- ما أكثر الصالحين ، وأقل الصادقين في الصالحين .
- توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤسسك وموضع شكوكك ، فإن الناس لا ينفعونك ، ولا يضرونك .
- وسئل معروف بم تخرج الدنيا من القلب ؟ فقال بصفاء الود وحسن المعاملة .
- ويقول : الحبة ليست من تعلم الخلق ، إنما هي من موهب الحق وفضله .
- ومن قوله شرعاً :

موت التقى حياة لا نفاذ لها      قد مات قوم وهم في الناس أحياء

- ويقول : إذا أراد الله بعد خيراً ، ففتح الله عليه باب العمل ، وأغلق عليه باب الجدل . وإذا أراد بعد شرًا أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل
- ويقول أيضاً : كلام العبد فيما لا يعنيه خذلان من الله تعالى .
- وقيل لمعرف الكرخي في علته : أوصى فقال إذا مت فتصدقوا بقميصي هذا ، فإني أحب أن أخرج من الدنيا عرياناً ، كما دخلت إليها عرياناً .
- ويتبين مما سبق أن أكثر أقوال معروف الكرخي إنما تدخل في باب الزهد

(١) راجع : ابن حلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ١٠٤ .

عبد الوهاب الشعراوي : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٥٧ .

أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٦٠ .

المماد الأصفهاني : شذرات الذهب ج ١ ص ٣٦٠ .

والابرار عن الدنيا والإلتجاء إلى الله في طلب العلم والأنس به ، والتوكيل على الله ، وتخلية القلب من هموم الدنيا بصفاء الود وحسن المعاملة ، واعتقاده أن الحبة هي من الأحوال التي يبها الله لعباده المفضلين ، فهي ليست مكتسبة عن طريق التعليم والتلقى ، وأن الإنسان التقى ، الحب ، الخلص تمت حياته حتى بعد موته ، أما هؤلاء الذين انطمس الحب في قلوبهم ، ولم تتضح نفوسهم بالإيمان وحب الله فإنهم أموات وهم أحياء .

ومن أهم ما أشار إليه معروف في هذه الناحية أنه ينبغي على المرء أن يخرج خالي الوفاض من الدنيا كما دخلها ، وعلى هذا النحو فالإقبال على الدنيا ، وجمع الثروات وإكتنازها ، وحيازة المنشول وغيره ، والإسراف في كل شيء ، كل هذا إنما يبعد المرء عن طريق الآخرة ، ومع هذا فإنه ينبغي على الإنسان أن يعمل ، وأن أشر ما يصاب به المرء هو أن يركن إلى الجدل ويهمل العمل .

وكأنه هنا يشير مشكلة الفلسف الذي يعلم المرء البراعة في الجدل بينما هو - أي معروف - يفضل الصمت وعدم الإسراف في الكلام والإكتفاء بالدراسة والعلم من الناحية النظرية ، وبالمجاهدة الروحية من الناحية العملية .

وهكذا نجد أن أقوال معروف ، إنما تنصب على تربية السالك السياج حتى لا تشغله الدنيا عن الآخرة ، وهذا هو طريق الحق الأول عند الصوفية ، كما سرى عند رجال الطبقات التالية في مراحل تطور التصوف الإسلامي .

### ٣ - أبو سليمان الداراني « توفي سنة ٢١٥ هـ »

هو عبد الرحمن بن عطية وقيل عبد الرحمن بن أحمد بن عطية ولد في قرية (داريا) من قرى دمشق - الشام ، وسمى أيضاً بالعنس .

وله أقوال في الزهد والتصوف مشهورة منها :

في الزهد :

- إذا بلغ العبد غاية من الزهد ، أخرجه ذلك إلى التوكّل<sup>(١)</sup>.
- ليس الزاهد من ألقى غم الدنيا واستراح فيها ، إنما الزاهد من ألقى غمها وتعب فيها لآخرته<sup>(٢)</sup>.
- الورع من الزهد ، بمنزلة القناعة من الرضا ، هذا أوله ، وهذا أوله<sup>(٣)</sup>.  
[أى أن الورع أول الزهد والقناعة أول الرضا].
- استجلب الزهد بقصر الأمل ، وأدفع أسباب الطمع بالقنوع وتخلص إلى راحة القلب بصحة التفويض<sup>(٤)</sup>.
- الزاهد حقاً لا يذم الدنيا ولا يمدحها ولا يفوح بها إذا أقبلت ، ولا يجزن عليها إذا أدبرت<sup>(٥)</sup>.
- أهل الزهد في الدنيا على طبقتين : منهم من يزهد في الدنيا فلا يفتح له فيها روح الآخرة ، ومتهم من إذا زهد في الدنيا فتح له فيها روح الآخرة ، فليس شيء أحب إليه من البقاء ليطبع<sup>(٦)</sup>.
- لكل شيء معدنه ، ومعدن الصدق قلوب الزاهدين<sup>(٧)</sup>.
- آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتكلمين ، ويعني بهذا - كما سبق أن

(١) حلية الأولياء ج ٩ ص ٢٥٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٧٤ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٦٦ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٦٦ .

(٦) المرجع السابق ص ٢٧٤ .

(٧) صفات الصوفية ص ٨٠ .

ذكرنا في موضع آخر - أن الزهد هو أول الطريق إلى التوكل ، وأن التوكل  
مقام يرد بعد الزهد<sup>(١)</sup>.  
- خير السخاء ما وافق الحاجة<sup>(٢)</sup>.

## ٢ - في الهوى وطلب الدنيا :

- يقول أبو سليمان «إذا ترك الحكيم الدنيا ، فقد استثار بنور  
الحكمة»<sup>(٣)</sup>.  
- ويقول : «لكل شيء مهر ، ومهر الجنة ترك الدنيا بما فيها»<sup>(٤)</sup>.  
- قوله : «أفضل الأعمال خلاف هوى النفس»<sup>(٥)</sup>.  
- قوله : «إجعل ما طلبت من الدنيا فلم تظفر به ، بمنزلة مالم يخطر ببالك  
ولم تطلبه»<sup>(٦)</sup>.  
- قوله : «العيال يضعفون يقين صاحب اليقين ، لأنه إذا كان وحده  
فجاع ، فرح ، وإذا كان له عيال فجاعوا طلب لهم . وإذا جاء الطلب فقد  
ضعف اليقين»<sup>(٧)</sup>.  
- من صنائع الدنيا صرعته<sup>(٨)</sup>.  
- كل عمل له ثواب ليس له جزاء في الآخرة<sup>(٩)</sup>.  
- إحذر صغير الدنيا ، فإنه يجر إلى كبيرة<sup>(١٠)</sup>.  
- إذا جاءت الدنيا إلى القلب ترحلت الآخرة منه ، وإذا كانت الدنيا في

(١) المرجع السابق ص ٨٠.

(٢) المرجع السابق ص ٧٧.

(٣) طبقات الصوفية ص ٨١.

(٤) المرجع السابق ص ٨١.

(٥) الرسالة القشيرية ص ٨٦.

(٦) المرجع السابق ص ٧٩ ، ٨٠.

(٧) طبقات الصوفية ص ٨٠.

(٨) المرجع السابق ص ٧٧.

(٩) المرجع السابق ص ٧٨.

(١٠) مرجع سابق ص ٧٧.

القلب لم تخجئ الآخرة ترجمتها لأن الدنيا قيمة والآخرة عزيزة<sup>(١)</sup>.  
 - الدنيا بغيضة الله من خلقه ، لم ينظر إليها من يوم خلقها ، ولم ينظر إليها إلى يوم القيمة ، فإذا كان يوم القيمة قال خلوا منها ما كان لي ، وإلهموا ما سوى ذلك في النار<sup>(٢)</sup>.

### ٣ - الجوع ومخالفة الشهوات :

- يقول أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام : يا داود حذر فأندر أصحابك أكل الشهوات فان القلوب المتعلقة بشهوات الدنيا عقولها محجوبة عنى<sup>(٣)</sup>.

- قال : جوع قليل ، وسهر قليل ، وبرد قليل ، يقطع عنك الدنيا<sup>(٤)</sup>.

- يقول خير ما أكون أبدا ، إذا لصق بطني بظهرى<sup>(٥)</sup>.

ويقول : ترك الشهوة ثواب ، ولتركها عقوبة ، فإذا ندم رفعت عنه العقوبة ، وإذا تمادي قامت عليه العقوبة ، فإذا ندم رفعت عنه العقوبة<sup>(٦)</sup>.

ويقول في قوله تعالى : ﴿وَجِزَّا هُمْ بِمَا صَبَرُوا﴾<sup>(٧)</sup> قال : بما صبروا عن الشهوات

- وقال نعمت عن وردى فإذا أنا بمحوراء تقول لي : تنام وأنا أرى لك في الخنور منذ خمسة مائة عام<sup>(٨)</sup>.

(١) حلية الأولياء ج ٩ ص ٢٦١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٠ .

(٣) حلية الأولياء ج ٩ ص ٢٦٠ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٧٣ .

(٦) المرجع السابق ص ٢٦٨ .

(٧) سورة الإنسان آية : ١٢ .

(٨) الرسالة القشيرية ص ٨٧ .

- عن أَحْمَدَ بْنِ الْخَوَارِيِّ قَالَ : دَخَلَتْ عَلَى أَبِي سَلِيمَانَ يَوْمًا وَهُوَ يَسْكُنُ فَقِيلَ لَهُ : مَا يَسْكِيكُ ؟ فَقَالَ : يَأْخُدُهُ ، وَلَمْ لَا يَبْكِي ، وَإِذَا جَنَ اللَّيلَ ، وَنَامَ الْعَيْنُونَ ، وَخَلَّ كُلُّ حَبِيبٍ بِجَبِيْتِهِ ، وَاقْتَرَشَ أَهْلُ الْمَهْمَةَ أَقْدَامَهُمْ وَجَرَتْ دَمَوْعَهُمْ عَلَى خَلْوَدِهِمْ ، وَتَقْطَرَتْ فِي مَحَارِبِهِمْ ، أَشْرَفَ الْجَلِيلَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَنَادَى يَا جَبْرِيلَ بِعِينِي مِنْ تَلَذِّذِ بِكَلَامِي ، وَاسْتَرَاحَ إِلَى ذَكْرِي ، وَإِنِّي مُطْلَعٌ عَلَيْهِمْ فِي خَلْوَاتِهِمْ ... أَسْعَى أَنِّيهِمْ ... وَأَرَى بَكَاءَهُمْ ، فَلَمْ لَا تَنَادِي فِيهِمْ يَا جَبْرِيلَ : مَا هَذَا الْبَكَاءُ : هَلْ رَأَيْتَ حَبِيبًا يَعْذَبُ أَحْبَاءَهُ ؟ أَمْ كَيْفَ يَجْعَلُنِي أَنْ أَخْذَ قَوْمًا إِذَا أَجْنَهُمُ الْلَّيلَ تَلَقَّوْلِي فَعَلَفَتْ حَلْفَتْ أَنَّهُمْ إِذَا وَرَدُوا عَلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا كَشْفُنَ لَهُمْ عَنْ وَجْهِي الْكَرِيمِ ؟ حَتَّى يَنْظُرُوا إِلَيَّ وَأَنْظُرُ إِلَيْهِمْ<sup>(١)</sup>.

- وَكَانَ يَقُولُ : إِذَا فَاتَكَ شَيْءٌ مِّنَ التَّطَوُّعِ فَاقْضُهُ فَهُوَ أَحْرَى أَنْ لَا تَعُودَ إِلَى تَرْكِهِ<sup>(٢)</sup>.

- يَقُولُ : لَتَرَكَ الشَّهُوَاتِ ثَوَابَ ، وَلَلِمَدَاوَةِ ثَوَابَ ، وَإِنِّي أَنَا وَأَنْتَ فَمِنْ يَقُومُ لَيْلَةَ وَيَنْامُ لَيْلَتَيْنِ ، وَيَصُومُ يَوْمًا وَيَفْطُرُ يَوْمَيْنِ ، وَلَيْسَ تَسْتَيْرُ الْقُلُوبَ مَعَ هَذَا<sup>(٣)</sup>.

#### ٤ - عن الخوف :

- إِذَا سَكَنَ الْخُوفُ الْقَلْبُ أَصْرَفَ الشَّهُوَاتِ ، وَطَرَدَ الْغَفَلَةَ مِنَ الْقَلْبِ<sup>(٤)</sup>.

- مَفْتَاحُ الْآخِرَةِ الْجُوعُ ، وَمَفْتَاحُ الدُّنْيَا الشَّبَعُ ، وَأَصْلُ كُلِّ خَيْرٍ فِي الدُّنْيَا  
وَالْآخِرَةِ الْخُوفُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى<sup>(٥)</sup>.

- يَقُولُ : طَوْبَى لِلْعَارِفِينَ : قَالَ وَسَمِعَتْ أَبَا سَلِيمَانَ يَقُولُ فِي الرَّجُلِ :  
يَتَبَعِّدُ ثُمَّ يَتَرَكُ الصَّلَاةَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهَا ، قَالَ لَيْسَ بِيَالِغٍ مَا كَانَ فِيهِ أَبْدًا ، لَأَنَّهُ

(١) المرجع السابق ص ٨٧ ، ٨٨

(٢) حلية الأولياء ص ٢٦١

(٣) المرجع السابق ص ٢٧١

(٤) طبقات الصرفية ص ٨١

(٥) حلية الأولياء ص ٢٥٩

دخلها أولاً و معه آلة من الخوف فلما رجع إليها عاد إليها وليس تلك الآلة معه  
فليس يبلغها أبداً<sup>(١)</sup>.

## ٥ - عن الحزن :

- لو أن محزوناً بكى في أمة لرحم الله تلك الأمة<sup>(٢)</sup>.
- وأحزنناه على الحزن في دار الدنيا<sup>(٣)</sup>.
- عودوا أعينكم البكاء وقلوبكم التفكير<sup>(٤)</sup>.
- لكل شيء علم وعلم الخذلان ترك البكاء<sup>(٥)</sup>.

## ٦ - عن الترغيب والترهيب :

- أبلغ الأشياء فيما بين الله وبين العبد المحاسبة<sup>(٦)</sup>.
- من لطائف المعارض قوله تعالى : ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْحَالِصُ﴾ تهديد بلطف<sup>(٧)</sup>.
- من أراد وعظاً بيناً ، فلينظر إلى اختلاف الليل والنهر<sup>(٨)</sup>.
- ينفي للعبد المعنى بنفسه أن يحيي العاجلة الزائلة المتعقبة بالأفات<sup>(٩)</sup>.

---

(١) مرجع سابق ص ٢٦٥.

(٢) طبقات الصوفية ص ٨٢ .

(٣) حلبة الأولياء ص ٢٥٩ .

(٤) مرجع سابق ص ٢٧٤ .

(٥) طبقات الصوفية ص ٨٠ .

(٦) مرجع سابق ص ٨٠ .

(٧) مرجع سابق ص ٨٠ . والآية من سورة الزمر آية : ٣ .

(٨) مرجع سابق ص ٨٠ .

(٩) مرجع سابق ص ٨١ .

## ٧ - عن الرجاء :

- إذا غلب الرجاء على الخوف فسد الوقت<sup>(١)</sup>.

## ٨ - عن القلب :

- « ليت قلبي في القلوب كثوفى في الشياطين » ، وكانت ثيابه وسطاً<sup>(٢)</sup>.  
- عن أحمد بن أبي الحوارى ، قال : سمعت أبي سليمان الدارانى يقول :  
« من أحسن في نهاره كوفء في ليله ، ومن أحسن في ليله ، كوفء في نهاره ،  
ومن صدق في ترك شهوة ذهب الله بها من قلبه . والله أكرم من أن يعذب قلبا  
 بشهوة تركت له »<sup>(٣)</sup>.

- قال أحمد بن أبي الحوارى ، سأله أبو سليمان ، فقلت له : إذا خرجت  
الشهوات من القلب أى إسم يقع عليه ؟ زاهد ؟ ورع ؟ ماذ ؟ قال : « إذا  
سلا عن السهوهات فهو راض »<sup>(٤)</sup>.

- قال : لكل شيء صدأ وصدأ نور القلب شبع البطن<sup>(٥)</sup>.

- قال : إذا جاع القلب وعطش ، صفا وراق وإذا أشبع ، عمي<sup>(٦)</sup>.

- قال : كلما ارتفعت منزلة القلب ، كانت العقوبة إليه أسرع<sup>(٧)</sup>.

وهذا يعني أنه كلما كانت سيطرة القلب الروحية على المرء غالبة على  
المريد ، كلما كان ذلك مدعاة لإزدياد معاقبته عن كل إثم وانحراف يرتكبه ،  
وعلى الجملة فإن عبارته يقصد بها أن عقاب المريدين على ما يمدوه منهم من  
آثام ، أو تذكر لطريق الحق يكون أشد وأكبر من عقاب من اعتنادوا على الإثم  
والبغى والعدوان ، فإذا انكسر ول أو مرید عن جادة الطريق ، فإن الله ينزل

(١) طبقات الصوفية ص ٧٦.

(٢) طبقات الصوفية ص ٧٧.

(٣) مرجع سابق ص ٧٧.

(٤) مرجع سابق ص ٧٩.

(٥) مرجع سابق ص ٨١.

(٦) مرجع سابق ص ٧٩.

(٧) حلبة الأونياص ص ٢٥٧.

به أشد العقاب ردعًا له ورداً له عن طريق الضلال لأنه أكثر الخلق استبصاراً بطريق المدى وأكثراهم قرباً من الله ورسوله فكيف به يضل عن الطريق ويرتد عن الأسلوب الأمثل للحياة الروحية - وثمة معنى آخر - وهو أن النفس اللوامة أو الزاجر أو الضمير ، حينما تذكر بارتفاع منزلة القلب وأحكام إرشاده للنفس في مسيرة الحياة الروحية ، إنما يكون عاملًا على وقوع أمرين : الأمر الأول : وهو إسراع النفس اللوامة في وخذ ذاتها ، وتوجيه اللوم إليها ، وهذه صورة من صور العقاب الذاتي التي كان يمارسها الزهد والصوفية ، فإذا أقبل أحدهم على أكل اللحم بشراهة مثلاً ، ورأى أنه قد سلك بذلك مسلكًا يبعده عن طريق الصواب ، ويدفع به إلى الزلل والسقوط في هوئ النفس ، فإنه يتخد قراراً ذاتياً بالامتناع تماماً عن أكل اللحم عقاباً لنفسه مدى الحياة .

ومن صور العقاب الذاتية أيضاً ما يوجهه الملامة إلى أنفسهم من إتاحة الفرصة للآخرين لإيقاع الشرور بهم فيكون في ذلك سعادة لهم - أى للملامة - مادامت أنفسهم قد أصبحت موضوع الملاماة والإضرار من الآخرين . أما الأمر الثاني : فهو عقاب الله سبحانه وتعالى لهذا المريد ، فالله يوقع عليه عقوبة أشد مما يقع على الآخرين من البشر الذين لا يحبون بنار القرب الإلهي ونور الحب الحمدى .

## ٩ - عن الخلوة والعزلة :

- من أظهر الإنقطاع إلى الله ، فقد وجب عليه خلع مادونه من رقبته<sup>(١)</sup> .
- كل ما شغلك عن الله تعالى من أهل ومال أو ولد فهو عليك مشعوم<sup>(٢)</sup> .
- عن أبي الطيب المكي قال : قال أحمد بن أبي الحواري لأبي سليمان : « صليت صلاة في خلوة ، فوجدت لها لذة ». فقال : أى شيء لذك منها ؟ فقال : « حيث لم يراني أحد ».

قال أبو سليمان : « إنك لضعيف ، حيث خطر بقلبك ذكر الخلوق »<sup>(٣)</sup> .

(١) طبقات الصوفية ص ٨٢ .

(٢) الرسالة القشرية ص ٨٧ .

(٣) طبقات الصوفية ص ٧٩ .

## ١٠ - عن الطاعة :

قد جاء في الحديث « من أراد الحظوة فليتواضع في الطاعة » فقال لي : وأى شيء والتواضع في الطاعة ؟ أن لاتعجب بعملك <sup>(١)</sup>.

## ١١ - عن الصدق :

- الوارد والصادق ، أذ يصدق ما في قلبه مانطق به لسانه <sup>(٢)</sup>.
- من صدق كوفء ، ومن أحسن عوف <sup>(٣)</sup>.
- لكل شيء حلية ، وحلية الصدق الخشوع <sup>(٤)</sup>.
- من كان الصدق وسيلة ، كان الرضا من الله جائزته <sup>(٥)</sup>.
- لكل شيء صدق ، وصدق اليقين المخوف من الله تعالى <sup>(٦)</sup>.

## ١٢ - عن المجاهدة :

- كانت ليلة باردة في المحراب ، فأقلقني البرد ، فخيأت إحدى يدائي من البرد ، وبقيت الأخرى ممدودة ، فغلبني عيناي فهتف في هاتف : يا أبا سليمان ، قد وضعنا في هذه ما أصابها ، ولو كانت الأخرى لو ضعنا فيها ، فالآت على نفسي أن لا أدع إلا ويداي خارجتان - حراً كان الزمان أو بردًا <sup>(٧)</sup>.

## ١٣ - عن المعرفة :

- عن الجنيد قال : سمعت أبا سليمان يقول : « ربما تقع في قلبي النكتة »

(١) حلية الأولياء ص ٢٧ .

(٢) طبقات الصوفية ص ٧٧ .

(٣) مرجع سابق ص ٧٧ .

(٤) مرجع سابق ص ٨١ .

(٥) مرجع سابق ص ٨٢ .

(٦) مرجع سابق ص ٨٢ .

(٧) الرسالة القشيرية ص ٨٧ .

من نكت القوم أياما ، فلا أقبل منه إلا بشاهدى عدل « الكتاب والستة »<sup>(١)</sup>.  
- علموا النفوس الرضى بمحارى المقتور ، فنعم الوسيلة إلى درجات  
المعرفة<sup>(٢)</sup>.

- يقول إن استعطفت أن لا تعرف شيئاً ، ولا يشار إليك فافعل - وفي قوله  
عز وجل « ينظرون من طرف خفى .. » قال : أبصار قلوبهم<sup>(٣)</sup>.  
- سئل أبو سليمان : بأى شيء ثنا معرفته ، قال : بطاعته ، قال فبأى  
شيء ثنا طاعته ، قال : به<sup>(٤)</sup>.  
- العارف إذا صلى ركعتين لم ينصرف منها حتى يجد طعمهما ، والآخر  
يصلى خمسين ركعة يعني من ليس له معرفة - لا يجد لها طعماً<sup>(٥)</sup>.

#### ١٤ - عن الحب الإلهي :

- يارب إن طالبتنى بسريرتى طالبتك بتوحيدك ، وإن طالبتنى بذنبوى  
طالبتك بكرمك ، وإن جعلتني من أهل النار أخبرت أهل النار بمحى إياك<sup>(٦)</sup>.  
- إنما هانوا عليه فعصوه ، ولو كرموا عليه لمنعهم منها<sup>(٧)</sup>.  
- من توسل إلى الله بتلف نفسه ، حفظ الله عليه نفسه ، وحكمه في  
جنته<sup>(٨)</sup>.  
- إذا وصلوا إليه لم يرجعوا عنه أبداً ، إنما رجع من الطريق<sup>(٩)</sup>.

(١) طبقات الصوفية ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) مرجع سابق ص ٨١ .

(٣) حلبة الأولياء ص ٢٦٥ ، والآية هي رقم ٤٥ من سورة الشورى .

(٤) مرجع سابق ص ٢٧٢ .

(٥) حلبة الأولياء ص ٢٧٢ .

(٦) مرجع سابق ص ٢٥٥ .

(٧) مرجع سابق ص ٢٦١ .

(٨) طبقات الصوفية ص ٨١ .

(٩) حلبة الأولياء ص ٢٦١ .

## التعليق

من هذه الأقوال التي عرضنا بعضها على لسان أبي سليمان الداراني ، اتضح لنا في سيرته الروحية ، حياة المريد المحضرم الذي عاش في فترة تجمع بين الزهد والتتصوف ، وقد تجلت في حياته كل معانى الزهد المكتملة ، وكذلك بدايات الطريق الصوف . قبل أن تبلور وتصبح وحدات أو محطات روحية في السلم الصوف . وحاله على هذا النحو هو حال الكثيرين الذين يوردهم صاحب الطبقات (السلمي ) من بين صوفية الطبقة الأولى ، إذ أن معظمهم من الزهاد وبعضهم يجتمع لديه الزهد مع التتصوف مثل الداراني .

ونلاحظ تأييضاً لما نقول أن أقوال الداراني لا تعبر في جملها عن مذهب صوف واضح المعانى ، بل تتطوى أولاً على تمام الزهد في الدنيا وذمها ، وطلب الآخرة ومغایلة الشهوات ، وذم الهوى والترغيب في الجنة ، والترهيب من النار ، ثم الخوف أيضاً من عذاب الآخرة والحزن على ما فاتنا في دنيانا من الرحمة من الله ودوم العبادة وتقوى الله .

بهذه المجاهدة الأولى التي تجتمع كلها في إطار الخلوة والعزلة والإتجاه إلى الله وحده تفتح للعبد مغاليق الطريق ، وبذلك يكون للمجاهدة - وهذه هي أساليبها - ثمرة هي الصدق ، أى أن الله يصدق العبد بعد أن يكون العبد قد صدق ربه بطاعته وإخلاصه في أداء العبادات ظاهراً وباطناً ، واستقامة النية فتكون الشارة من هذا كله المعرفة تلك المعرفة التي يسعى إليها الصوف ، والتي كلما أشتد انهمارها على القلب ، كلما إزداد لهيب الحب الإلهي الذي يحيط بقلب العاشق لذات الله .

وليس هناك من مضمون أولى يتكتشف من خلال المعرفة للحاصل إلى الله ، سوى موضوع واحد جوهرى سوف يجعله الصوفية فيما بعد قمة الوصول وهو توحيد الموقفين أى الوصول إلى عين اليقين وهذا تمام التمكين والوحدة وتشتعل معه ذرورة الحب الإلهي ، ف تكون العبادة لله لا لخوفنا من ناره ولا حبة لجنته ولكن حباً له تعالى في ذاته .

ويبدو أن هذه المعانى التى نجد مقدمات لها فى أقوال أبو سليمان الدارانى " لا يمكن أن تنسى إليه وحده ، ولكنها معانى كانت شائعة في بيته الروحية ، وفى الزمان الذى كان يحيا فيه . ولذلك نطق بها معتبرة عن اتجاه الزهاد والصوفية فى طريق التكوير النهاي لمسيرتهم الروحية . ولهذا فإننا نجد هنا صوراً للزاهد وللمقبل على التوبة ، قبل أن تكتمل لديه معانى التوبة، ثم للمتوجه للعزلة إحكاماً لطاعة الله وشيخ الطريق متبعاً أسلوب المجاهدة المادية حتى يصفو له القلب وتصدق معانيه ، فينطلق فى طريق المدى الصوف متوكلاً على الله طالباً الرضا ، وهنا نجد من بين أقوال الدارانى ما يشير إلى مقام الرضا بعد مقام الرجاء وهذه أمور مدارها القلب والطاعات وصدق المجاهدة .

وقد يسبق الحب الإلهى المعرفة الكاملة للإشارات الربانية ، وربما صاحب الحب هذه المعرفة ، إذ لابد له أن يلازمها ولكن الحب الإلهى لا تكتمل ذرورته إلا بعد أن تتشى الذات بكل أنواع المعرفة الإلهية وتكون في مقام الوحدة والتمكين كما ذكرنا .

وهكذا نرى من خلال دراستنا لأقوال أبي سليمان الدارانى - كيف أن شخصيته تمثل صورة من صور الصوفية الأوائل الذين أعطوا المثل لسلامة حركة الإرهاق والتضليل من كل تأثير أجنبى مزعوم .

#### ٤ - بشر الحافى ت : ٢٢٧ هـ :

هو أبونصر بشر بن الحارث المروذى<sup>(١)</sup> الزاهد المعروف ببشر الحافى والمتوفى سنة ٢٢٧ هـ ، واسميه بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان ، وكتبه أبو نصر ، أصله من مرو ، وسكن بغداد ، وكانت له كرامات مذكورة ، وقيل عنه أنه دفن كتبه لأنه لم ينسب نفسه للرواية .

(١) راجع : أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء ، ج ٨ ص ٣٣٦ وما بعدها

عبد الوهاب الشعراوى : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٠ .

القمى : الرسالة ج ١ ص ٦٨ .

ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ٩٠ .

العماد الأصفهانى : شنرات الذهب ، ج ٢ ص ٦٠ .

وقد عرف بشر بالمرع ، واتصف بالزهد الشديد في الدنيا ومباهجها ، ويقال إن سبب تسميته بالحاف ، أنه حينما سلك طريق التصوف امتنع عن أن يشتري لنفسه الملابس ، وكان أميراً ، فليل حناؤه ، فكان يذهب إلى الإسكاف لإصلاحه حتى ضاعت معالله أو أصل الحناء ، ولم يُعرف الترقيع فيه من الأصل ، فتضاريق الإسكاف من أن يصلح هذا الحناء ، بعد أن سبق إصلاحه عدة مرات ، فقال بشر ما أكثر ما تقلون به على الناس ، وهنا أدرك بشر أنه قد أثقل حفنا على الناس بطلب من مطالب الدنيا ، فأخذ بالحناء وقدف به بعيداً قائلاً : والله لن أثقل على أحد فلن ألبس حناء أبداً ، واستمر حاف القدمين إلى أن وافاه الأجل .

ومن أقواله :

- الدعاء ترك الذنوب
- لا تجده حلاوة العبادة حتى تجعل بينك وبين الشهوات حائطاً من حديد .
- بحسبك أن قوماً متى تحيا القلوب بذكرهم ، وأن أحياه تقسو القلوب برؤيتهم .
- عز المؤمن استغناه عن الناس ، وشرفه قيامه الليل .
- يقول بشر : الصدقة أفضل من الحج والعمرة والجهاد ، ذاك يركب ويرجع ويراه الناس ، وهذا يعطي سراً لا يراه إلا الله عز وجل .
- يقول بشر : العلم إذا لم يعمل به فتركه أفضل ، والعلم هو العمل ، فإذا أطع الله علمرك ، وإذا عصيته لم يعلمنك ، والعلم أدأة الأنبياء إلى احتجاجهم ، فذكر أن النبي ﷺ أدى إلى أصحابه فتسكوا به وحفظوه وعملوا به ، ثم أدوه إلى قوم ، فذكر من فضلهم ، وأدى أولئك إلى قوم آخرين فذكر الطبقات الثلاث ، ثم قال أبو نصر : وقد صار العلم إلى قوم يأكلون به .
- قال بشر : لا يجد حلاوة الآخرة رجل يحب أن يعرفه الناس .
- ويقول : أكلتم حسناتك كما تكتم سيئاتك .
- ويقول : إذا أعجبك الكلام فاعصمت ، وإذا أعجبك الصمت فتكلم .
- ويقول أيضاً : إذا ذكرت الموت ، ذهبت عنك صفة الدنيا وشهواتها ، وذهبت عنك شهوة الجماع عند ذكر الموت .

- وجاء في قول له مامعنده : أن على المرء أن يتعلم ويعمل ثم يهرب كما فعل سفيان الثورى ، وكيف أنه طلب العلم فعلم وعمل وعلم وهرب ، وطلب العلم إنما يدل على الهرب من الدنيا ، وليس على حبها .

- ويقول من عامل الله بالصدق استوحش من الناس .

- العجب أن تستكثر عملك ، وتستقل عمل الناس ، أو عمل غيرك ، (أى تنظر إليه باستخفاف ، وعدم تقدير) .

- ويقول : كل من طلب الدنيا عيًّا للذل .

- ويقول : من يجد للطاعة حلاوة ، ومن لا يعرف ثواب الأعمال نقلت عليه في جميع الأحوال ، ومن زهد في الدنيا على حقيقة كانت مؤنته خفيفة ، ومن وهب له الرضا فقد بلغ أفضليات الدرجات ، والمؤمن إذا عاش حزينا ، ولم يرد القيمة ، أفضل من الراضين عن الله .

ويتبين من أقوال بشر الحافى أنه زهد الدنيا وتعلق بالأخرة كغيره من الصوفية ، وقد أوجز هدفه في مقولته « تعلم وأعمل ثم أهرب ». وهذه هي مأثورة العمل الصوفى يترسم خططاها معظم الصوفية ، فهم يتوجهون إلى الله في طلب العلم ، ولا يعتقدون أن العلم كسبى ، بل هو يأتى نتيجة للمجايدة ، وللتدریب الطويل ، والله لا يهرب العلم إلا لمن يطعه ويعبده أثناء الليل وأطراف النهار مصداقا لقوله تعالى : ﴿ اتقوا الله واعلموا الله ﴾ وأيضا فإن العلم الذى يأتي بعد العلم هو ثمرة للعلم الذى وبه الله لنا .

وبعد أن يعلم المرء ويعمل بما علم ، فإنه يشعر بأن غايته وهدفه هو الوصول أو الخلاص الصوفى ، ومن ثم فهو يسعى إلى الهرب إلى العالم الآخر ، هذا مالم يكن مأمورا بالاستخلاف في الأرض والعمل لما فيه صلاح العباد كما أمرهم الله في قرآنـه .

وقد لا يكون الهرب بالموت بل يكون بوسائل أخرى منها العزلة أو الخلوة في الزوايا والخانقاوات أو يكون عن طريق السكر أو الخو حيث يشعر الصوفى بأنه يخلع في هذه الحالة قميصه أى بدنـه ولا يشعر بشـقه ، أو بوطـاته على الروح وسياحتها في عالم الحضرة الإلهية .

ولما كانت هذه المعانى الصوفية عند رجال الدور الأول قربة المعهد بأقوال الزهاد والنساك والعباد والبكائين ، وهذا لم تكتس بعد بطابع النضوج ، والتطور ، وسيحدث هذا عند صوفية الدور الثاني فيما بعد .

\* \* \*

## ميزات الدور الأول :

١ - وبعد أن استعرضنا اتجاهات الحركة الصوفية في تعددتها واختلافها حينما استعرضنا آراء ومفاهيم طرقها حين كلامنا عن مدارس التصوف الإسلامي ، انتهى بنا الأمر إلى صعوبة إخضاع الحركة الصوفية لقوله التطور الزمني الذي تعدد في المواقف تبعاً لتابع الأزمنة ، وخضوعاً للمنهج التاريخي في هذه الدراسة ، إذ وجدنا أن هناك تيارات صوفية ، ولاسيما من التي يتمسك أصحابها بالكتاب والسنّة فيما يعرف بالتصوف السنّي - نجد هذه التيارات يستمر بعضها إلى عصرنا هذا بل تتصدر الحركة والطريق الصوف ، ومن قبل في القرنين السابع والثامن للهجرة ، وجدنا صيحة ابن تيمية في مواجهة التصوف الباطني ، وإعلائه من شأن التصوف القائم على الكتاب والسنّة ، وهذا يعني أن النظم الصوفية ليست لها طابع الحركة التاريخية المتضورة ، والتي يمكن معها أن تخضعها للدراسة التاريخية المنهجية إلا في إطار الموضوع الواحد أو الطريقة الواحدة أو المذهب الصوف الواحد .

أما دراسة التصوف بهذه الطريقة التاريخية ، وإخضاعه للمنهج التاريخي بصفة عامة فإنه يعد متزلاً وعرأً حاوله السلمي ، ولكنه ضيق حدود طبقات الصوفية ، وانتهى الأمر إلى عصره ، ولم يستطع أحد أن يكمل هذا الطريق بدرجة الوضوح التي تميز بها السلمي ، وصاحب حلية الأولياء ، على الرغم من مجهودات القشيري صاحب الرسالة في هذا الميدان ، والتي اهتمت بمحشد الأقوال ، وليس بترتيب الطبقات .

ومع هذا فإننا نسلك طريق هذه المحاولة التي احتطها بعض المعاصرین وهي محاولة إخضاع دراسة الحركة الصوفية للمنهج التاريخي ، وتنظيم هذه الحركة في

أدوار متابعة بصورة غير حاسمة ، وعلى قدر الإمكان على الرغم من وجود تداخل كبير بين الأدوار المختلفة واستمرار الدور الأول مثلاً إلى عصرنا هذا مع إضافات تقضيها الثقافة التاريخية للعصور التالية ، وهذا أمر حتى نابع من قوة انتشار الثقافة وتراثها في عصر بعد عصر ، ومن ثم فإن هذا الأسلوب أو المنهج التاريخي في تقسيم دراستنا للحركة الصوفية إلى أدوار ثلاثة هو مجرد التبسيط وتسهيل دراسة الموضوع ، فلا يمكن أن يعتبر أسلوباً حاسماً يفصل أي دور عن الدور الآخر ، إلا فيما يختص بتطور الأفكار والآراء بالنسبة لكل طريقة أو فرقة صوفية على حدة ..

٢ - وتطبيقاً لهذا المنهج الذي اتبناه هنا فإنه تبين لنا أن رواد الحركة الصوفية في هنا الدور المبكر لا يقدمون لنا نماذج صوفية حاسمة تكتمل فيها مضمون التصوف التي نجدها في بعض شخصيات الدورين الثاني والثالث ، وذلك لعدم وجود تميز واضح وحاسم بين الزهاد وأوائل الحركة الصوفية في بدايات هذا الدور ، ومن ثم فإننا نجد في معظم المراجع شخصيات من الزهاد تضاف إلى صوفية الدور الأول في حين تتمسك مراجع أخرى باضافتها إلى طبقات الزهاد المبكر في الإسلام .

٣ - إنه يجب أن ينظر إلى متصوفة الدور الأول باعتبار أنهم أفراد إندمجووا في حياة المجاهدة الروحية ، وهم يظلون أيضاً على اتجاه الزهد الذي بدأت به هذه الحركة .

٤ - لقد استعرضنا في هذا الدور شخصيات هم إبراهيم بن أدهم ، والمعروف الكرخي ، وأبو سليمان الداراني ، وبشر الحاف ، وبعد كذلك من شخصيات هنا الدور « رابعة العدوية » وغيرها من أعلام الطبقة الأولى من رواد التصوف الإسلامي ، ونحن نعد معرفة الكرخي من صوفية الدور الأول تاريخياً ، إلا أنه من حيث المذهب - وقد تكلم في المعرفة ، وكان من أوائل من تناولوا هذه المشكلة - يجب أن ينسب إلى الدور الثاني ، ولهذا فإننا نرى أنه قد سبق عصره .

٥ - وكذلك رابعة العدوية فإنها ولو أنها تعد تاريخياً من متصوفة الدور

الأول ، إلا أن حالها كحال « معروف » أيضاً ، فقد تكلمت عن الحب الإلهي ، واتجهت إلى ذات الله عاشقة له دون سواه ، مغفرة في هذا العشق حتى احترقت ذاتها في سُبحات وجهه الكريم ، وقد أكدت فاعلية الحب في العبادة ، وفي الخلق ، وفي الكشف ، وتكشفت لها معانٍ جليلة سامية وراء نفحة الحب الإلهي ، فكانت أول مثل لعشاق الله الذين سيظهرون على التوالي في الدورين الثاني والثالث .

ويبدو أن شخصية رابعة لم تكن بهذه الصورة الأسطورية التي رسماها لها المؤرخون ، فجعلوا لرابعة راوية هو « ابن دينار » ولكننا لا نعرف عن « ابن دينار » روایات كثيرة يرويها عن رابعة ، وكتب الطبقات الثقات لا تقرئاً مثال هذه الروايات ، ومن ثم فهي تحتاج إلى تحقيق علمي دقيق ، ذلك لأن القول بظهور مذهب متكمال في الحب والمعرفة في هذه الفترة ، قبل أن يكتمل الطريق الصوفي ، وتضج مفاهيمه ، أمر يثير تساؤلات كثيرة ، وأكبر الظن أن رابعة - وهي سيدة متصوفة - كانت محوراً لكثير من القصص والروايات التي نسبت إليها ، وكانت في الواقع لغيرها من المتصوفة ، وقال البعض من المستشرين أن هذا القصص الذي نسب إلى رابعة شيء بما نسب من قصص حول حياة القديسة المصرية التي استشهدت في عصر الشهداء ، وكانت من بنات الهوى قبل أن تتجه إلى الحياة الصوفية .

\* \* \*

وعلى أية حال فإن كثيراً من المفاهيم ، وكذلك الحركات الصوفية التي أخذت في الظهور في هذا الدور من أدوار التصوف الإسلامي نجد لها ثصب في اتجاهها نحو النضج والإكمال في الدور الثاني من أدوار التصوف الإسلامي ، ذلك الذي يُعد بحق الدور الممثل لحركة التصوف عند المسلمين حينما بلغ أصحابه الذروة في إنجاز كل ما يرتبط به من تعريفات ، وعقبات للطريق ، وأحوال للقلوب ومواجدها ، أو بمعنى آخر ظهور ليس الطريق الصوفية فحسب ، بل ظهور بدايات المدارس الصوفية كما سبق أن ذكرنا من قبل

## الدور الثاني من أدوار التصوف الإسلامي

في هذا الدور إنطلق التصوف إلى مرحلة دقيقة ، إذ بينما نجد في الدور السابق أن التصوف قد تناول أحكام الدين من ناحية آثارها في القلوب وكيف أنه طريق لتصفية النفس . نجد أن التصوف في هذه المرحلة الثانية ينتقل إلى طور تكلم فيه الصوفية عن ترقیهم التدريجي عن طريق المقامات والأحوال حتى يصل المرید إلى حال الجذب أو الكشف فسموا أنفسهم بأصحاب المكافئات وأصحاب علم المعرفة النبوية . وظهرت في هذه المرحلة التفرقة بين العالم والعارف ، فالعالم : هو الذي ينشد المعرفة عن طريق النظر العقلاني ويتحلى بالأسلوب المنطقى وسيلة لتحصيلها ، أما العارف : فهو الصوفي الذي تلقى إليه المعرفة تفضلا من الله سبحانه وتعالى بعد طول ممارسة للرياضنة الروحية ، وبعد أن كان الصوف في الدور الأول يتوجه إلى الله طالبا السعادة الأخروية والمقام في الجنة ، نجد الصوف في الدور الثاني ينشد القرب والأنس والمشاهدة ويطلب السعادة الذاتية تلك السعادة التي يصل إليها العارف بتحصيله للمعرفة النبوية . فالصوف إذن في هذا الطور يتطلع إلى تحصيل لذة روحية غامرة ، وبغطة فائقة ، يمكن الوصول إليها - لا في حياة آجلة كما ينشد المؤمن العابد أو صوفية الدور الأول - بل في هذه الدنيا وهي لذة مسيطرة تغشى نفس الواصل في حال الوجود وكشف حجب الحس .

وقد تكلم الغزالى وابن عربى وغيرهما من الصوفية فيما بعد عن هذا النوع من السعادة الغامرة ، والبهجة الدافقة التي يحسها العارف خلال تجربته الصوفية . وقد وصف علماء النفس المحدثون هذه الظاهرة وادعى بعضهم بأن هذا الحال الذى يكون عليه الصوف أثناء الجذب هو أقرب ما يكون إلى حالات الصرع أو توتر الأعصاب ، ذلك لأن الصوف يغيب عن ذاته وتتقلص عضلات وجهه ، وكأن به أمراً دفينًا يعتصر قلبه ، وقد أشار الصوفية إلى شيء من هذا و قالوا بأن الغبطة التى تغشاهم فى مواجهتهم تفوق ما شعر به من ألم شديد للوصول إليها وكأنه ألم الموت فليست التجربة الصوفية كلها لذة ،

ولكنها تبدأ في أول مراحلها بالألم العميق ثم تنتقل النفس إلى ثمرات الجذب وهي المعرفة الشهودية وفي هذه اللحظة التي يتصل فيها العارف بمعشوقه ، يشعر وكأن نيراناً حامية تحيط به وكأن نفسه تلتهب من حميا الشوق .. وعلى هذا فإن ما يدعيه هؤلاء العلماء بعيد جداً عن الصواب ، ذلك لأن المريض بالصرع أو بالمالطيوليا أو التوتر العصبي ، لا يستطيع بإرادته العودة إلى الحال السوى الطبيعي ، أما الصوف فإنه سرعان ما يعود مباشرة إلى حالة السوى العادى إثر انقضاء تجربته النونية . وهذا هو الفرق بين المريض العصبي وبين الصوف المجنوب . وقد أشار « برجسون » في كتابه ( منبع الدين والأخلاق ) إلى هذا النوع من الشعور العميق الذي يعتصر كيان الصوفي أثناء حال الكشف فيما يسميه برجسون بالدين المتحرك ، بالقياس إلى الدين الثابت أو الساكن القائم على الشريعة ، وذكر أن هذا الشعور العميق يعلو على كل قياس فهو شدة لا متناهية وكيف مطلق . ووصف « برجسون » لهذا الحال ينطبق تماماً على حال الجذب الصوف عند المسلمين . أما الصور التي تكون موضوع المعرفة عند هؤلاء الوالصلين المجنوبين ، فإنها كثيراً ماتتشابه وتقترب من الصور التي ذكرها لنا متصوفة مسيحيون مثل « ايكهارت وسويدنبرج » .

ونجد في هذه الفترة كثيراً من الشخصيات التي أسهمت في الحركة الصوفية ومنهم أبو عبد الله الحارث بن أسد الحاسبي المتوفى عام ٢٤٣ هـ ، وكان واحداً من خمسة جمعوا بين العلم والحقائق وهم الجنيد ورويم البغدادي ، وابن عطاء ، وعمرو بن عثمان المكي ، وهذا الأخير هو أول أساندنة الحلاج والذى اشتطف في علواته له فيما بعد . ويرى الحاسبي أن من صبح باطنها بالمراقبة والإخلاص ، زين الله ظاهرة بالمجاهدة واتباع السنة ، ثم أنه تكلم أيضاً في كشف أسرار الوجود عن طريق اتحاد العبد ( الحب ) بالرب ( المحبوب ) . ومنهم أيضاً : أبو الحسن السرى السقطى المتوفى عام ٢٥٣ هـ .

وكان أول من تكلم في بغداد في الحقائق والتوحيد ، وكذلك يعد أول من تكلم في المقامات والأحوال من الصوفية ، ويقال كذلك أن أبا الفيض ذا النون المصرى المتوفى عام ٢٤٥ هـ كان قد سبقه في التعرض لها .

ومنه أيضاً أبو حمزة محمد بن إبراهيم الصوفى البغدادى المتوفى في بغداد عام ٢٦٩ هـ فقد كان أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر وجمع افمة والحبة والقرب والأنس والبسط والقبض الخ ...

وسوف نشير في موضع لاحق إلى مؤسسى فرقه الملامية وهم : خلدون القصار وأبو عثمان الحيري وأبو حفص النيسابوري ، وهم جميعاً من صوفية الدور الثانى . على أن أهم شخصية صوفية لمعت في أخريات هذا الدور هي شخصية أبي يزيد البسطامى الذى اشتهر بشطحاته ، تلك التي أثارت عليه ثائرة الفقهاء ، وقد عاصرته شخصيات صوفية كثيرة ، نذكر منها الجنيد ، وعمرو بن عثمان المكى وتأثر به الشبلى والحلاج<sup>(١)</sup> ، ومن معاصريه أيضاً والتأثيرين به من غلب عليهم سلطان الوجد وأسكنرتهم حمايا الاتحاد يحيى بن معاذ الرازى المتوفى عام ٢٥٨ هـ فقد تكلم في الحبة والسكر وأفاض في المعرفة .

ولقد ظهر لنا أيضاً - فيما سبق - كيف أن صوفية ال دور الأول قد بدأوا في ممارستهم الروحية بدون اتباع نظام معين للطريق ، وكيف أنهم استمدوا أصول مواجهتهم من الكتاب والسنة دون إلتقاء أو إتفاق على معانٍ أو نظام أو مصطلحات مشتركة .

ولكن تطور الحركة الصوفية ، وتشابه مواقف المتصوفة في مواجهتهم الروحية التي غلت عليهم إبان القرون الأولى لنشأة الصوف قد عملت على تعميق هذه المعانى ، ومحاولة التلاقي على مصطلحات مشتركة ، ونظام يكاد يكون موحداً ليتبعه الصوفية في السلوك الروحى ، وعرف الصوفية في هذين الدورين فضل العبادة والاستبطاط الروحى وتلاوة القرآن والأوراد ، وملازمة المريد للشيخ وأخذذه العهد عنه ، وقيام الشيخ ببصیر مریده بسر التأويل وتأهيله للبس المرقة أو خرفة الصوفية ، وكل هذه أمور يشترك فيها الصوفية في جميع أطوار التصوف الإسلامي .

(١) وعلى الرغم من أن الحلاج يُعد في بداية الحركة الصوفية في دورها الثالث إلا أنه - كما سبق - قد خرج بنسقه الصوفى الذى تجاوز فيه مستوى صوفية ال دور الثانى الذين انطلقوا أساساً من الكتاب والسنة ، فكان تصوفه ونظريته في « الموهوب » بداية التصوف الفلسفى في الإسلام .

وبعد ذلك جاء ظهور الطريق الصوف وإكماله إبان النور الثانى ، بل واحترام سائر الصوفية للمصطلحات التى استخدمها المريدون والأتباع فى طرق التصوف ما جعل من أساليب الطريق نظاماً للسلوك يعرفه الخاصة وال العامة ويتميز به المتصوفة دون غيرهم من الفقهاء أو الحدثون أو القراء أو سائر أرباب العلوم الإسلامية .

ويقال إن أول من وضع سنن الطريق الصوف هو أبو القاسم الجينى ت ٢٩٧ هـ وسار المتصوفة على منواله ، وأصبح الطريق مدرسة للأخلاق وللمجاهدة الروحية يتنقل فيها الصوف في مراتب الحياة الروحية ، وينتoshض مسالكها بإرشاد شيخه ، والتعاون مع المریدين من أقرانه ، وقد عُرفت مراتب هذا الطريق بالمقامات والأحوال ، ويندر أن تجد صوفيا لا يذكر هذه المراتب الروحية ، وهم قد يختلفون في أعدادها فبعضهم يزيد في العدد فيجعل من بعض الأحوال مقامات ، والبعض الآخر يختصر أعداد السلم الصوف فيجعله في مراتب معلومة .

ونجد من بين من أفاضوا في الكلام عن المقامات والأحوال الهجويرى ، والحكيم الترمذى ، والسراج صاحب اللمع ، وأبو طالب المکى ، والغزالى ، وأبو حفص عمر السهوردى في عوارف المعرف ، والسهوردى الإشراق الذى ينفرد بمقام لا يوجد عند غيره من الصوفية ، وهو مقام الخلة ، وكذلك فمن المتأخرین ابن قيم الجوزية ... الخ .

وسوف نحاول هنا إعطاء صورة موجزة ومركزة عن مراتب الطريق الروحى التي تُعرف باسم السلم الصوف أو منازل السالكين ، أو مدارج السالكين ، عند المتصوفة المسلمين ، أو سلم الفردوس كاً يُطلق عليها متصوفة المسيحيين .

### معالم الطريق الصوف الظاهرة :

ينبغي قبل أن نعرض للمعلم الباطنة للطريق الصوف - ونعني بها المقامات والأحوال التي يتألف منها السلم الصوف - أن نعرض لمعالم الظاهرة المحسوسة

والشكلية التي يطلع عليها الآخرون من غير الصوفية ، والتي تعتبر من لوازم الطريق ومنها .

#### (ا) أخذ العهد والميثاق :

يبدأ المريد بالاتصال بشيخ « فمن طلب شيخاً وجده » وهذا هو مقام طلب الشيخ ، ويضع الشيخ مرいでه موضع التفسير والاختبار مدة طويلة لكي يراقب سلوكه الشخصى ، ومدى خدمته له ، ويرى هل يتطابق ظاهره مع باطنها أم لا ، ويصل به إلى أن يكون مقبولاً في الطريق ، بعد اجتياز أولى مراتب التوبة ، فأول الطريق التوبة ، ومن ثم يصبح المريد ظلاً لشيخه بحيث يكون هو هو معه .

وفي هذه المرحلة الأولى يتأكد الشيخ من صحة عقائد المريد ، وإيمانه الدينى الصادق وعلمه بالقرآن وبالشريعة على وجه العموم ، وحينما يتأكد الشيخ من هذا كله يمد يده ليعطى المهد للمريد ، وعهد الصوفية لا ينقضى أبداً ، فهو ميثاق بين المريد وشيخه ، والله شاهد عليه ، ومداره الإخلاص ، ولحمته العبادة والتزكية والمجاهدة في سبيل بلوغ غاية الطريق إلى حق اليقين عند بعض الصوفية .

ويستعين الصوفية على المجاهدة بأساليب كثيرة منها قراءة القرآن ، وقيام الليل للتهجد ، وصلاة التوافل ، وذكر أسماء الله الحسنى ، وهو الذكر المستمر في الحلقات والذي يهيج جامع القلوب ، ويذكر معه الذاكرون في حميأ وغبة محبتهم وشوقيهم إلى الله تعالى محبوبهم الوحيد ، وقد يصحب الذكر دف على الدفوف مع غلبة الحال ، وربما اصطمع بعض أصحاب الطرق الصوفية الباطنية أسلوب الرقص ولا سيما عند الدراويش من الأتراك سواء أكانوا مولوية ، أم نقشبندية ، أم بكتاشية ، وكثيراً ما نرى ممارسات هذه الطرق في حلقات الذكر التي يطلبون فيها الغيبة عن الشعور بأمور تخرج عن الشرع ، مثل الرقص وشرب الخمر طلباً للغيبة الظاهرة في مثل هذه الممارسات التي تأباهما الشريعة .

وإذا أكملت للصوفى الرحلة إلى جانب الحق ، واجتاز مراق السلم الصوفى ، فإنه يصبح أهلاً لأن يكون شيخاً ، أو أنه يكون مؤهلاً للإجازة الصوفية ، فيمتحنـه شيخه أـمـرـين: أولـهـما الـخـرـقة ، وـهـى ما يـسـمى بـخـرـقـةـ التـعـلـيمـ أوـ المـرـقـعـةـ ، وـهـى تـشـبـهـ الأـرـوـابـ الجـامـعـيـةـ الـحـالـيـةـ ، وـثـانـيهـما هـى إـجـازـتـهـ بالـسـماـحـ لـهـ بـإـشـادـ غـيـرـهـ منـ المـرـيدـينـ .

وـلـلـصـوـفـيـةـ مـوـاـكـبـ وـاحـتـفـالـاتـ ظـهـرـتـ خـلـالـ الـقـرـونـ الـمـاـتـرـةـ لـلـتـصـوـفـ ،ـ حـيـثـ يـمـتـنـعـ الصـوـفـيـةـ فـيـ مـوـلـدـ النـبـيـ عـلـيـهـ السـلـامـ ،ـ وـكـذـلـكـ مـوـالـدـ الـأـوـلـيـاءـ بـأـنـ يـمـتـطـيـ شـيـخـ الـطـرـيقـ أـوـ خـلـيـفـتـهـ ظـهـرـ الـجـوـادـ الـمـطـهـمـ ،ـ وـيـقـودـ أـفـرـادـ طـرـيقـتـهـ حـاـمـلـيـنـ الـبـيـارـقـ وـالـإـشـارـاتـ الـخـلـفـيـةـ الـأـلـوـانـ ،ـ وـيـضـعـونـ عـلـىـ صـدـورـهـمـ إـشـارـاتـ الـطـرـيقـ الـحـمـرـاءـ وـالـخـضـرـاءـ وـالـصـفـرـاءـ ،ـ وـعـلـيـهـاـ اـسـمـ الـطـرـيقـ ،ـ وـبعـضـ أـسـمـاءـ اللهـ الـحـسـنـيـ ،ـ وـقـدـ يـمـنـطـقـ بـعـضـهـمـ «ـ كـالـرـفـاعـيـةـ »ـ بـنـطـاقـ جـلـدـىـ ،ـ وـيـقـلـدـ مـاـيـشـهـ السـيفـ رـمـزاـ لـلـجـهـادـ عـنـدـ الصـوـفـيـةـ ،ـ وـتـخـتـلـطـ أـصـوـاتـ الـذـكـرـ ،ـ وـهـمـ سـائـرـونـ مـعـ دـقـ الطـبـولـ بـشـدـةـ ظـاهـرـةـ ،ـ حـتـىـ يـصـلـ المـوـكـبـ إـلـىـ مـقـامـ الشـيـخـ أـوـ الـوـلـيـ ،ـ وـحـيـنـذـاـكـ تـعـقـدـ حـلـقـاتـ الـذـكـرـ ،ـ وـتـدارـ أـكـوـابـ الـشـرـابـ الـحـلـالـ ،ـ وـتـقـامـ الـمـوـاـئـدـ الـعـامـرـةـ بـشـتـىـ الـمـأـكـوـلـاتـ مـاـ يـجـبـدـ بـهـ الـخـيـرـونـ ،ـ أـوـ مـنـ صـنـادـيقـ النـورـ الـتـىـ تـرـصـدـ لـمـثـلـ هـذـهـ الـإـحـتـفـالـاتـ .

### (ب) السـمـاعـ الـصـوـفـيـ :

وـقـدـ سـمـىـ كـلـ مـاـيـسـمـعـ فـيـ حـلـقـاتـ الـذـكـرـ مـنـ إـنـشـادـ وـذـكـرـ وـقـرـاتـ قـرـآنـيـةـ ،ـ وـدقـ لـلـطـبـولـ بـالـسـمـاعـ ،ـ وـقدـ أـجـازـ بـعـضـ الـصـوـفـيـةـ - وـمـنـهـ الـغـزـالـيـ - الـسـمـاعـ يـنـاـ حـرـمـهـ الـبـعـضـ الـآـخـرـ .

ويـشـيرـ الـمـجـوـيـرـىـ فـيـ كـاـبـهـ كـشـفـ الـمـحـجـوبـ - فـيـ فـصـلـ كـشـفـ الـحـجـابـ الـحـادـىـ عـشـرـ فـيـ السـمـاعـ وـيـانـ أـنـوـاعـهـ<sup>(١)</sup> ،ـ إـلـىـ عـدـةـ أـبـوـابـ فـيـ السـمـاعـ مـنـهـ سـمـاعـ الـقـرـآنـ ،ـ وـسـمـاعـ الـشـعـرـ ،ـ وـسـمـاعـ الـأـصـوـاتـ - أـىـ إـنـشـادـ الـصـوـفـيـ - وـالـأـلـحـانـ ،ـ وـأـحـكـامـ السـمـاعـ وـأـقـوـالـ الـمـاشـخـ فـيـهـ .

(١) انـظـرـ كـشـفـ الـمـحـجـوبـ جـ ٢ـ صـ ،ـ صـ ٦٣٨ـ :ـ ٦٦٧ـ .

ولابد للسماع - كما يرى المجري - من أحكام ، كما يرى ذو النون المصري أن من أصفعى إلى السمع بحق تحقق ، ومن أصفى إليه نفسه - أي بهواه - تزندق ، ويقول المجري أيضا « السمع تبليه الأسرار لما فيها من المغيبات ، لتكون بذلك حاضرة دائمًا ، معبرة عن الحق » .

ويستطرد المجري في فصل آخر فيقول « اعلم أن السمع وارد من الحق ، وتركيبة لهذا الجسد من الهزل واللهو ، ولا يكون طبع المبتدئ قابلًا لحديث الحق بأي حال ، وبورود ذلك المعنى الرباني يكون للطبع انقلاب وحرقة وقهرا ، فجماعة تفقد الوعي في السمع ، وجماعة تهلك ، ولا يوجد أحد إلا وينخرط طبعه عن حد الاعتدال في السمع<sup>(١)</sup> » .

وكان للجنيه مرید يضطرب كثيراً في السمع ، وكان يشغل به البراويش ، فشكوه إلى الشيخ ، فقال له الشيخ ، إذا اضطربت بعد هذا في السمع فلا أصحابك أنا أيضًا<sup>(٢)</sup> ، وهذا يعني أنه على الرغم من استحسان الجنيد للسماع ، إلا أنه كان يرفض أن يؤدي السمع إلى الاضطراب ، أو أن يصدر المرید صرخات ، أو أن يصل إلى حالة اللاوعي ، ويدرك الجنيد أنه رأى دروبه أسلماً الروح من السمع .

ولقد تفاوتت قبول ورفض بعض الصوفية للسماع بين إجازة تامة ، أو كراهيته ، أو تحريمه مطلقاً ، وكان الجنيد والغزالى على رأس من أجازوا السمع ، فقد قال الجنيد إذا أردت سلامة الدين ، وزعامة التوبة فلاتذكر السمع الذى يقيمه الصوفية ، وقالت جماعة من الصوفية إن أهل السمع فريقان: أحدهما لا له ، أى أنه يمارس السمع من قبيل اللهو ، والآخر إلهى رأى أن ممارسة السمع عنده لا تكون مؤدية للمفتنة ، بل هي نوع من الرياضيات والمجاهدات ، وإنقطاع القلب عن الخلوقات .

أما عن الرقص فقد اختلف الصوفية فيه فمنهم من أباحه ، ومنهم من رأى

(١) المجري : كشف المخوب ص ٥٥

(٢) انظر المراجع السابق ص ٥٦

فيه بدعة ونفى عنه ، وقد أباحه أبو عبدالله السلمي استناداً إلى ما ورد عن بعض الصحابة من أنهم حركوا أرجلهم فيما يشبه الرقص .

وتبدو ظاهرة الرقص واضحة في التصوف الفارسي ، وقد كان أبو سعيد بن أبي الحير مولعاً بالسماع والرقص ، وكان الرقص مما تميزت به فرقه المولوية النسوية إلى مولانا جلال الدين الرومي<sup>(١)</sup> .

وقد هاجم أيضاً وانتقده ابن الجوزي في تليس إيليس<sup>(٢)</sup> ، ورأى الشهوردي صاحب عوارف المعرف أن الرقص عمل لا يليق بالشيوخ<sup>(٣)</sup> ، أما الهجوبرى فإنه يرى أنه ليس للرقص أصل في الشريعة والطريقة لأنه باتفاق العلاء هو حين يكون جداً ، ولغو حين يكون هزاً ، وفي نظره يُعد الرقص قبيحاً شرعاً وعقلاً ، ومرفوضاً عند أهل الطريق .

#### (ج) التنظيم الداخلي للطرق الصوفية :

وإذا كان هناك تنظيم روحي في دائرة الحركة الصوفية فيما يسمى بالمقامات والأحوال ، فإن هناك أيضاً سلطات روحية تتنظم في شكل هرمي ، وهى التي تدير الحركة الصوفية ، سواء بالنسبة للطرق ، أو لكل طريقة على حده ، وهذا التنظيم هو ما يسمى بالحكومة الباطنية للصوفية ، ويقوم هذا التنظيم على شكل مؤسسة ذات سلطات متفاوتة من القيمة إلى القاع ، وعلى رأسها القطب أو الغوث ، ويرى بعض الصوفية أن العالم لا يخلو قط من قطب ، وفيه تمثل الوحدة القطبية مهما تعددت أشكال وجودها في الزمان الواحد ، فالأقطاب في العصر الواحد إنما يكونون قطبارية واحدة ، ويسمى بعض الصوفية القطب بالغوث أو بالخلفية تطبيقاً للآية الكريمة ﴿إِنَّ جَاعِلَ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾<sup>(٤)</sup> وقد يجعل بعض الصوفية الغوث في مقام أعلى من القطب .

(١) راجع براون : تاريخ الأدب في إيران ، ج ٢ الترجمة العربية ص ٦٥٧ .

(٢) انظر تليس إيليس ص ١٥٩ .

(٣) انظر عوارف المعرف ص ١٣٠ .

(٤) سورة البقرة آية : ٣٠ .

وهناك طوائف متالية يتقللون مراتب أقل ، وسلطات روحية أعلى من القطب وهم : الإمامان ، والأوتاد ، والأبدال ، والنجاء ، والنقباء ، ولكل من هؤلاء وظيفة يقوم بها في نطاق الحكومة الباطنية<sup>(١)</sup>.

#### (د) السلم الروحي « المقامات والأحوال » :

لقد تبين لنا في الصفحات السابقة كيف أن الصوفية قد اتفقوا على وصف تجربتهم الروحية بأنها طريق موصى إلى جانب الحق ، ولكن هذا الطريق لا يقطع مرة واحدة ، بل هو ينقسم إلى مراحل ، ولكل مرحلة سماتها ومقدماتها الخاصة ، فمقدماتها هي الأحوال ، ووضعها المستقر هو المقامات ، رغم أن الأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، يقول الهجويري : « إن الحال يعني يرد من الحق إلى القلب ، دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه بالكسب حين يرد ، أو جذبه بالتكلف حين يذهب ، والمقام عبارة عن طريق الطالب ووضعه في محل الاجتهد ، وتكون درجته بمقدار اكتسابه في حضرة الحق تعالى ، والحال عبارة عن فضل الله تعالى ولطفه إلى قلب العبد ، دون أن يكون مجاهدته تعلق به لأن المقام من جملة الأعمال ، والحال من جملة الأفعال ، والمقام من جملة المكاسب ، والحال من جملة المواهب<sup>(٢)</sup>. »

ويتفق القشيري مع الهجويري ، ومع غيره من مؤرخي التصوف في تعريف الأحوال والمقامات ، والتبييز بينهما على النحو السابق .

ولكن الخلاف الواضح عن المقامات والأحوال بين الصوفية ، إنما ينصب على ترتيبها أو وضعها ، ثم على أعدادها ، وهم يقولون أن الترتيب إنما يرد تبعاً لما عليه كل سالك إبان سلوكه للطريق بحسب مواهبه وقدراته ، وكذلك يرجع الترتيب لاختلاف قواعد السلوك التي يدرج عليها المريد في ترتيبه الروحية من شيخ إلى آخر ، ومن طريقة أو مدرسة صوفية إلى أخرى ..

---

(١) راجع عن الحكومة الباطنية في التصوف الإسلامي : كشف الغموض للهجويري ، التصوف في مصر إبان العصر العثماني للدكتور توفيق الطويل .

(٢) الهجويري : كشف الغموض ج ٢ ص ٤٠٩ .

وهذا الطريق الصوفى بما فيه من مقامات وأحوال هو طريق مجاهدة ، وهو يتميز بأنه مرق ، أى صعود من المحسوس إلى ما هو مجرد ، ومن الواقع الملموس إلى ما هو روحى غير ملموس .. وهكذا يمكن وصفه بأنه سلم يرق به المريد إلى النرا العليا في الوجود ، أى إلى الحضرة الإلهية ، فهو سلم روحي أو سلم الفردوس أو معراج الصوف تشبهاً بالمعراج النبوى الوارد في القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿سَبَّحَانَ الَّذِي أَسْرَى بَعْدَهُ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجَدِ الْحَرَامِ إِلَى الْأَقصَى الَّذِي بَارَكَ كَا حَوْلَهِ﴾<sup>(١)</sup> والقياس مع الفارق .

ولقد فهم الصوفية مفاصيل هذه الأحوال والمقامات - كل على طريقته - وسنحاول هنا أن نوجز القول عن هذه المراتب الروحية بطريقة تقريرية ، وسوف نتبع التقسيم الذى أورده أبو طالب المکى ت ٣٨٦ هـ في كتابه «قوت القلوب» حيث جعلها تسعة مقامات هي : التوبة ، فالصبر ، فالشکر ، فالرجاء ، فالخوف ، فالزهد ، فالتوكل ، فالرضا ، فالمحبة .. وإذا أضفنا إليها مقامين ذكرهما الطوسي ت ٣٧٨ هـ «صاحب اللمع» وقد أغفل المکى ذكرهما وهما مقام الورع ، ومقام الفقر ، فإننا نكون بذلك قد عرضنا لأبرز المقامات التي عرج عليها المتصوفة .

ونستقوم أيضاً بتحليل معانى بعض الأحوال التي توارد على السالك إبان سلوكه الطريق ، وسنكتفى بشرح أحوال المراقبة والمحاسبة ، والقبض والبسط ، والهيبة والأنس ، والصحوة والسكر ، والجمع والفرق ، والشوق ، والفناء ، والبقاء ، والغيبة والحضور ، وكذلك أحوال الحاضرة والمكافحة والمشاهدة ، والقرب ، واليقين ، لنكون بذلك قد استوفينا معظم ما اصطلح عليه المتصوفة من معانى الأحوال والمقامات .

### أولاً : المقامات :

#### ١- مقام التوبة :

التوبة أصل كل مقام ، ومفتاح كل حال ، وهي أولى المقامات ، فهي بمثابة

(١) سورة الإسراء آية : ١

الأرض للبناء ، فمن لا أرض له لا بناء له ، ومن لا توبة له لا حال له ،  
ولا مقام له<sup>(١)</sup>.

ويرى الغزالى أن التوبة عبارة عن معنى يتضمنه ويلاشى من ثلاثة أمور مرتبة :  
علم ، وحال ، وفطى ، فالعلم الأول ، والحال الثاني ، والفعل الثالث ، والأول  
موجب للثالث إيجاباً اقتضاه اطراد سنة الله في الملك والملائكة ، والعلم هو  
معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجاباً بين العبد وربه ، وبين كل محظوظ .

ثم يتكلم الغزالى عن بيان وجوب التوبة وفضلها ، ويرى أنها واجبة ظاهراً  
بإلئحاب الآيات ، وهى أمر واضح بدور البصيرة عند من افتحت بصيرته ،  
وشرح الله بنور الإيمان صدره ، كما يرى أنه إذا استجمعت التوبة شرائطها فهي  
مقبولة وصحيحة ، إذ أن الناظرين بدور البصائر المستمددين من أنوار القرآن  
علموا أن كل قلب سليم مقبول عند الله ومتنعم في الآخرة في جواره تعالى .  
ولكى تم التوبة وتندوم إلى آخر العمر ، فإنها يجب أن تكون عن ندم يورث  
عزمًا وقصدًا ، وذلك الندم يورثه العلم ، وكلما كان الندم أشد كان تكثير  
الذنوب به أرجى فعلاً رقة القلب غزاره الدمع<sup>(٢)</sup>.

وبهذا يتبيّن مكانة التوبة لدى الصوفية فهي الأساس الذي يبدأ منه الترقى إلى  
كافلة المقامات ، ولا بد أن تلازم السالك السياج حتى الوصول إلى آخر مراحل  
الطريق .

## ٢ - مقام الصبر :

والصبر هو انتظار الفرج من الله تعالى ، وهو أفضل الأعمال وأعلاها ،  
وقيل لكل شيء جوهر ، وجوهر الإنسان العقل ، وجوهر العقل الصبر .

والصبر يجري في الصابر مجرى الأنفاس ، لأنّه يحتاج إلى الصبر عن كل منهى  
ومكره ومتّعوم ظاهراً وباطناً ، والعلم يدلّ والصبر يقبل ، ولا تنفع دلالة

(١) أبو حفص السهروردي ، عوارف المعرف ص ١٣٠ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٩٢ .

العلم بغير قبول الصبر ، ومن كان العلم سائسه في الظاهر والباطن ، لا يتم له ذلك إلا إذا كان الصبر مستقره ومسكته<sup>(١)</sup> ، إذ يقول تعالى : ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبَرْكَ إِلَّا بِاللَّهِ ..﴾<sup>(٢)</sup> .

والصبر عند الغزالي هو أحد مقامات الدين ، ومتزل من منازل السالكين ، وبجميع مقامات الدين تنتظم في رأيه من ثلاثة أمور : معارف ، وأحوال وأعمال ، والمعارف هي الأصول ، وهي تورث الأحوال ، والأحوال تورث الأعمال ، ومن ثم فالمعارف كالأشجار ، والأحوال كالأعصان ، والأعمال كالثمار ؛ والصبر نصف الإيمان باعتباره يطلق على الصدقات والأعمال جميعاً ، وبذلك يكون للإيمان ركناً ، أحدهما اليقين ، والآخر الصبر<sup>(٣)</sup> .

وبذلك فقد ربط الغزالي بين الصبر والعلم ، ومعنى هذا أن الصبر لا يصدر من فراغ ، بل إنه يُبني على تمام العلم سواء من ناحية النظر أو السلوك ، فالصبر إذن لا يهم إلا إذا أدرك المريد مني المقام الذي يمر به ، كما أنه يجمع أطراف الموقف الخارجي والداخلي ، سواء كان ذاتياً أو من الآخرين ، أي من صروف الدنيا وبلايها ، وذلك تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأَمْرِ﴾<sup>(٤)</sup> وكذلك قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ ...﴾<sup>(٥)</sup> .

وهذا يعني أن الصبر على البلاء حينما يتحقق - البلاء - بالكامل أمام عين المريد ، فإنه يكون متطلباً للجهاد الأكبر ، وليس الصبر سوى صورة من صور هذا الجهاد الذي قدمه النبي ﷺ على الجبهة بالسيف الذي أسماه الجهاد الأصغر .

وعلى هذا النحو يكون الصبر من العلامات البارزة في الطريق لأنه هو الذي يروض النفس على قبول قدرها الروحى في المعاناة الصوفية التي تنتظم وترتفقى

(١) راجع عوارف المعارف ص ١١ .

(٢) سورة النحل آية : ١٢٧ .

(٣) الغزالي : أحياء علوم الدين ج ٤ ص ٩٠ .

(٤) سورة لقمان آية : ١٧ .

(٥) سورة آل عمران آية : ٢٠٠ .

فِي سَلْمِ الشَّرْتَةِ كَلِمَا ارْتَقَى الْمُرِيدُ فِي مَرَاتِبِ السَّلْمِ الصَّوْفِ ، فَيَكُونُ زَادَهُ إِذْنُ الَّذِي يَوْجَهُ بِهِ مَخَاطِرُ الطَّرِيقِ هُوَ الصَّبَرُ الَّذِي يَتَعَلَّمُ مِنْهُ التَّرِيَثُ وَالْأَنَاءُ ، وَعَدَمُ التَّسْرِعِ حَتَّى لَا تَنْزَلَقَ أَقْدَامُهُ فَيَصِلَ إِلَى النَّكْسَةِ وَالْعِيَازِ بِاللَّهِ ، وَكَثِيرًا مَا كَانَتْ نَكْسَةُ الْمُرِيدِينَ فِي الطَّرِيقِ كَتْتِيجَةً لِعدَمِ إِكْتَالِ مَعْنَى الصَّبَرِ لِدِيهِمْ ، وَمِنْ ثُمَّ فَإِنَّ الصَّبَرَ عَلَى مَكْلُوَهِ الطَّرِيقِ وَأَخْطَارِهِ شَرْطٌ أَسَاسِيٌّ لِاستِمرَارِ السُّلُوكِ الصَّوْفِ فِي طَرِيقِ الصَّعُودِ إِلَى عَتْبَةِ الْحَضْرَةِ الإِلهِيَّةِ .

### ٣ - مقام الشكر :

يرى بعض المتصوفة أن الشكر هو الغيبة عن النعمة برؤية المنعم ، وقال مجسي بن معاذ ، لست بشاكراً مادمت تشكراً ، وغاية الشكر التحرير ، وذلك أن النعمة من الله بالشகر فهي نعمة يجب الشكر عليها<sup>(١)</sup> .

ويبيّن الغزالى أن الله سبحانه وتعالى قد قرن في كتابه الكريم الشكر بالذكر فقال تعالى : ﴿فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ، وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ﴾<sup>(٢)</sup> وقال : ﴿.. لَئِنْ شَكَرْتُمْ لِأَزِيدُنَّكُمْ ..﴾<sup>(٣)</sup> وكذلك ﴿.. وَسَنْجَزِي الشَاكِرِينَ ..﴾<sup>(٤)</sup> .

والشّكر من جملة مقامات السالكين ، وهو أيضاً يتّنظّم - كما في بين الغزالى من علم وحال وعمل ، فالعلم هو الأصل ويورث الحال ، يورث العمل ، فاما العلم فهو معرفة النعمة من المنعم ، والحال هو الفرج الحاصل بإنعامه ، والعمل هو القيام بما هو مقصد المنعم ومحبوه .

ويرى الغزالى أيضاً أن ما يجعل البعض يقصرون عن شكر المنعم هو الجهل والغفلة ، فإنهم منعوا بالجهل والغفلة عن معرفة النعم ، ولا يتّصور شكر النعمة إلا بعد معرفتها .

(١) أبو حفص الشهوردي : عواليف المعارف جـ ١٣٥ صـ ١٣٥ .

(٢) سورة البقرة آية : ١٥٢ .

(٣) سورة إبراهيم آية : ٧ .

(٤) سورة آل عمران آية : ١٤٥ .

ومن معانٍ شكر النعمة عند الغزالى أن يستعملها الإنسان في إتمام الحكمة  
التي أريدت بها وهي طاعة الله سبحانه وتعالى<sup>(١)</sup>.

وهكذا يربط الغزالى بين شكر النعم وطاعته ، فليس الشكر مجرد ذكر الله  
تلهج به الألسنة ، بل هو ممارسة فعلية في طاعة الله ورسوله ، وإيمان في هذه  
الطاعة حتى ينوب السالك في الأمر المطاع وهو مهجة عين السالكين .

#### ٤ - مقام الرجاء :

ذكر شاه الكرامانى أن علامة الرجاء حسن الطاعة ، وقيل الرجاء قرب  
القلب من ملاحظة الرب ، وقال أبو عبدالله بن خفيف « الرجاء إرتياح  
القلوب لرؤيه كرم المرجو »<sup>(٢)</sup>

والرجاء عند الغزالى من جملة مقامات السالكين ، وأحوال الطالبين ، وإنما  
يسمى الوصف مقاماً إذا ثبت وأقام ، أما الحال فهو عارض وسرير الرواى .

ويتم الرجاء - كما هو في نظر الغزالى - من علم وحال وعمل ، فالعلم  
سبب يشعر الحال ، والحال يقتضي العمل ، ولكن يعرف معنى الرجاء نراه يبيّن  
أن كل ما يلاق الماء من مكروره ومحبوب فهو ينقسم إلى موجود في الحال ،  
وإلى موجود فيما مضى ، وإلى متظر في الاستقبال ، والرجاء هو إرتياح القلب  
لانتظار شيء محبوب ، ولكن ذلك المحبوب المتوقع لابد أن يكون له سبب ،  
فإن كان انتظاره لأجل حصول أكثر أسبابه ، فاسم الرجاء عليه صادق ، وإذا  
كان ذلك انتظاراً مع انحراف أسبابه واضطرابها فاسم الغرور والحمق عليه أصدق  
من اسم الرجاء ، وإن لم تكن الأسباب معلومة الوجود ، ولا معلومة الانتفاء ،  
فاسم التمني أصدق على انتظاره لأنه انتظار من غير سبب<sup>(٣)</sup>.

وهكذا نجد أن الغزالى يميز بين ثلاثة أنواع من الرجاء ، و يجعل الرجاء بدون

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ص ١٨٣ .

(٢) أبو حفص السهريودى : عيارات المعرف ص ٦٥ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٢١١ .

أسباب نوعاً من التمني ، وكأنه هنا يغفل عن مفهوم الرجاء امترض بالأسباب ، وهذا معنى جميل أدركه الغزالى ، ووصف به الرجاء ، إذ أن السالك الربانى لا يكون في مقام الرجاء ، إلا إذا كان قد وصل حقاً إلى التحقق التام من الأسباب التي توصله إلى الرجاء ، وانتظار أن يبيه الله مضمون هذا الرجاء .

ومن جمله أنواع الرجاء التي ينوى عنها السالك ، لأنه لم تتحقق لديه أسبابها بعد ، هي رجاء بعض المتسرعين بأن يروا الله جهرة ، ولما كان هذا الرجاء لا يستند إلى أسباب عند العبد تؤهله لأن تتحقق له هذه الرغبة ، أو هذا الرجاء ، لذلك فإنه يتمنى به الأمر إلى الزلل أو النكسة ، فينقطع عن الطريق .

وعلى هذا نجد أن دقة وضع مقام الرجاء عند الغزالى جعلته مرتبطة بأسباب سابقة عليه ، ومؤهلة له ، مثل أن يتوجه العبد إلى الله بالرجاء الحالص أن يبيه العمر والصحة لكي يمتحن مرة ومرات إلى بيت الله ، ولما كانت أسباب هذا الرجاء متحققة لدى السالك منذ أن قطع أشواطاً في الطريق بداية من التوبة ، فإن الله سبحانه وتعالى قد يستجيب لهذا الرجاء المتحقق الأسباب .

وكذلك حينما تقع الغمة أو الكارثة على المسلمين ، ويكونوا هم أسباب هذه الغمة ، فإن كشفها لا يكون بمجرد الرجاء ، لأن أسباب الرجاء في هذه الحالة لم تتحقق بعد ، وهي أن يغير الله ما بنفسهم لقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾<sup>(١)</sup> ، وحينما تتغير النفوس ، أو تصلح الأحوال ، فإن أسباب الرجاء تكون قد تحققت وحينذاك يستجيب الله تعالى للرجاء .

## ٥ - مقام الحروف :

قال عليه عليه : «رأس الحكمة خلافة الله» ، وقال أبو عمر الدمشقي : «الخائف من يخاف نفسه أكثر مما يخاف من الشيطان» ، وقال بعضهم ليس الخائف من يبكي ويسع عينيه ، ولكن الخائف التارك ما يخاف أن يعذب عليه»<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة الرعد آية : ١١

(٢) أبو حفص المهروردي : عوارف المعرف ص ٦٧

قال تعالى : ﴿ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ حَوْفًا وَضَعِيًّا ﴾<sup>(١)</sup> وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله عليه عليه ﷺ « لا يدخل النار من يكى من خشية الله تعالى ، حتى يلعن المبن من المرضع ، ولا ينفع غبار في سبيل الله ودخان جهنم في منحري عبد أبداً » ويقول أبو علي الدقاد عن الخوف ، الخوف على مراتب : الخوف ، والخشية ، والاهية ، والخوف من شرط الإيتان وقضيته » .

والخوف كما يعرفه الغزاني هو عبارة عن تأم القلب واحتراقه ، وتوقع مكروه في المستقبل . وقد ظهر هذا في بيان حقيقة الرجاء ، ومن أنس بالله ، وملك الحق قلبه ، وصار ابن وقته مشاهداً لجمال الحق على الدوام ، ولم يبق له العذاب إلى المستقبل ، فم يكن له خوف ولا رجاء ، بل صار حاله أعلى من الخوف والرجاء .

والخائف ليس من يبكي ويمسح دموعه ، بل الخائف هو من يترك ما ينافي أن يعاقب عليه .

ومقام الخوف هذا هو مقام أولى ، وأصله أن يخشى المريد الوقوع في الذنب مخافة الله ، وأول درجات الخوف هو مخافة الله الواردة في الشرع ، وثانية هي مخافة غواية النفس في سرها مادام الشرع يؤكّد على خوف الله في العلن ، ولكن معنى الخوف يرتقى عند الصوفية إلى معنى الخشية ، وهي أن يأنف العبد منذ البداية من اقتراب مانعه عنه الله ، ويندرج الخوف من الخشية إلى الهيبة ، وهي أن إدراك العبد لمعنى الجمال الإلهي إنما يعصمه تماماً من الوقوع في براثن الخوف الذي مداره اقتراف الذنوب .

ولكن هذه المعانى كلها قد تجاوزها معنى آخر عند الصوفية الأوائل أي صوفية الدبور الأول - وهو أن العبد إنما يطبع الله لا خوفاً من ناره أو حباً في جنته - كما تقول رابعة العدوية - بل إنه إنما يعبد الله حباً لذاته ، وهكذا ينقلب معنى الخوف والرجاء إلى ما هو أعلى منها ، وهو الحب الذي تميزت به طوائف الصوفية جميعاً منذ نهاية الدبور الأول من أدوار التصوف ، وذلك مصداقاً لقوله تعالى ﴿ أَلَا إِنَّ أُولَئِكَ اللَّهُ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْرُنُونَ ﴾<sup>(٢)</sup> .

(١) سورة السجدة آية : ١٦ .

(٢) سورة يونس آية : ٦٢ .

## ٦ - مقام الرهاد :

قال الجنيد : « الرهاد هو خلو الأيدي من الأموال ، والقلوب من التبع ، وقال سرى السقسطى : « الرهاد ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا ، وينجع هذا الحظوظ المالية والاجاهية ، وحب المزيلة عند الناس وحب الحمد والثناء »<sup>(١)</sup> .

والرهاد مقام شريف من مقامات السالكين ، وهو عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منها .

وقد يظن أن تارك المال زاهد ، وليس كذلك فيما بين الغزالى ، فإن ترك المال وإظهار المخشونة سهل على من أحب المدح بالرهاد ، فكم من الرهبان من ردوا أنفسهم كل يوم إلى يسير من الطعام ، ولازموا ديراً لاباً له ، وإنما مسراة أحدهم معرفة الناس حاله ، ونظرهم إليه ، ومدحهم له ، فذلك لا يدل على الرهاد في جميع حظوظ النفس من الدنيا ، وهذا فللرهاد علامات ثلاث هى :

- ١ - أن لا يفرح بموجود ، ولا يحزن على مفقود .
- ٢ - أن يستوى عنده مادحه وذمه .
- ٣ - أن يكون أنسه بالله ، وهو الغالب على قلبه حلاوة الطاعة<sup>(٢)</sup> .

ويقول سفيان الثورى : « الرهاد في الدنيا قصر الأمل ، وليس بأكل الغليظ ، ولا بلبس العباء »<sup>(٣)</sup> ، أما أبو يزيد البسطامي فيقول : « ليس الرهاد عندي بمقام ، إنى كنت زاهداً ثلاثة أيام ، أول يوم زهدت في الدنيا ، واليوم الثاني زهدت في الآخرة ، واليوم الثالث زهدت في كل ما سوى الله ، فناداني الحق : ماذا تريد ؟ فقلت : أريد أن لا أريد ، لأنني أنا المراد وأنت المرید<sup>(٤)</sup> .

--- وإذا كان الرهاد معناه الساذج قد كان بداية للتتصوف قبل الدور الأول

(١) أبو حفص السهروردى : عوارف المعرف ص ٧٧

(٢) أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ص ١٤٢ .

(٣) القشيرى : رسالة القشيرية ج ١ ص ٥٥ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ٢ ص ١٧٨ .

إلا أنه كان مفرعاً من هذه المعانى القلبية ، والخواطر الإلخافية التي اتسم بها الطريق بعد ذلك ، وكان لابد أن تتأخر طريقها إلى معنى الزهد القديم فتخرجه من معنى التسلك المظاهري إلى معنى قلى لا يزهد فيه الصوف في المال واجاه والولد والدنيا بأسرها فحسب كما كان الحال قبل ثور الحركة الصوفية ، بل هو يأخذ بباب المرید فينبئه ذاته ويقربه من الله فلا تكون قربته إليه سبحانه وتعالى جنة يعشها ، أو ناراً يتوقاها ، فشدة رهبة في حضرته بالأحادية ، وقد بالغ البيسطامي في هذا المعنى مبالغة أخرجته من دائرة الموقف السنّي إلى حد ما حين أشار إلى أنه حينما يتحقق بمقام الزهد يكون هو المراد ، والله هو المرید ، ولعل هذا من قبيل شطحات أني يزيد التي يمجها الشرع ولا يقبلها الدين .

## ٧ - مقام التوكل :

قال سرى السقاطي : « التوكل الانخلاء من الحول والقدرة ، وقال الجنيد : التوكل أن تكون الله كما لم تكن ، فيكون الله لمن كما لم ينزل ، وقال سهل أيضاً : « كل المقامات لها وجه وفقاً إلا التوكل فإنه وجه بلا قفا ، وأول مقامات التوكل أن يكون العبد بين يدي الله كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف أراد ، ولا يكون له حرفة ولا تدبير »<sup>(١)</sup>.

ويقول الله عز وجل ﷺ ومن يتوكل على الله فهو حسبي ﷺ<sup>(٢)</sup> كما يقول سبحانه ﷺ ... وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﷺ<sup>(٣)</sup>.

والتوكل من أبواب الإيمان ، وجميع أبواب الإيمان كما بين الغزالى لاتتم إلا بالعلم والحال والعمل ، والعلم هو الإيمان والتصديق القلبى ، والحال هو التوكل بالتحقيق ، أى التفويض إليه تعالى في كل الأمور ، أما العمل فهو أن يكون المتوكلا في حركاته وسكناته بين يدي الله مثل الميت بين يدي الغاسل .

(١) أبو حفص السهروردى : عوارف المعرف ص ٧١.

(٢) سورة الطلاق آية : ٣ .

(٣) سورة آل عمران ، آية : ١٢٢ .

وانتوكال حقيقة هو من اعتمد اعتماداً قليلاً على الوكيل وحده ، فيجب إذن أن يعتمد المرء على الله تعالى تماماً علمًا و عملاً بقلبه وجوارحه دون اضطراب ، ثق بـ ما عنده تعالى ، وهذا كما يقول ذوالنون المצרי : « التوكال ترك تدبر النفس ، والخلال من الحول والقدرة ، وإنما يقوى العبد على التوكال إذا علم أن الله سبحانه يعلم ما هو فيه .

وينبغي أن نشير إلى أن التوكال مقام رفيع ، وهو غير التواكل فإن التواكل يعني أن يترك المرء السعي من أجل الرزق ، وأن يعكف في التكية أو الزاوية باسطنا يده طالباً الرزق السماوي ، وقد علموا أن السماء لا تنظر ذهاباً ولا فضة .

ولكن التوكال الحقيقي هو ألا يستند المرء إلى غير الله فيما يتحمّه إياه من فيض رحمته وواسع رزقه مع معرفته بالأسباب ، وإدراكه أن الله لا يمنع العبد إلا بقدر عمله ، فعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده ، وأن يترك النتائج على الله فهو صاحبها ومجربها على أيدي العباد ، وهذا هو معنى التوكال الذي انفرد به التصوف الإسلامي القائم على السعي في طلب الرزق دون غيره من أنماط التصوف الأخرى .

## ٨ - مقام الرضا :

قال ذوالنون : « الرضا سرور القلب عند القضاء ، وقيل كان سفيان عند رابعة ، فقال اللهم ارضي عنا ، فقالت أما تستحبى أن تطلب رضا من لست عنه براض ، فسألها بعض الحاضرين ، متى يكون العبد راضياً عن الله تعالى ، قالت إذا كان سروره بالمصيبة كسروره بالنعمة »<sup>(١)</sup> .

والرضا ثمرة من ثمار الحبة ، ويعده معظم الصوفية من أعلى مقامات المقربين ، وهو مقام غامض المعنى ، لما يدخل عليه من التشابه والإبهام ، ولا يستطيع كشف كنهه - فيما يرى الغرالي - إلا من علمه الله التأويل

(١) أبو حفص السهروردي : عوارف المعرف ص ٨٤ .

ويبين الغزالى أنه إذا ثبت تصور الحب لله تعالى ، واستغراق اهتمام فيه فلا يخفى أن الحب سوف يورث الرضا بأفعال الخبيب من وجهين :

١ - أن ي يصل الإحساس بالألم حتى يجري على الإنسان الشيء المؤلم ، ولا يحس به ، وقد تصيبه الجراحة فلا يحس بها .

٢ - أن يحس بالألم ويدركه ، ولكنه يكون راضياً به ، بل راغباً فيه مريداً له بعقله ، وإن كان كارهاً بطبيعته<sup>(١)</sup> .

وقد ربط الغزالى هنا بين الحب والرضا ، فحب العبد لله هو بعث للرضا بمعنده ، رضا العبد عن الله تعالى وتوكله عليه ، ورضا الله عن العبد لوصوله إلى هذا المقام مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم ﴾<sup>(٢)</sup> .

على أن ارتباط الرضى بالحب فيه كثير من الغموض ، إذ كيف يبدأ الرضى ويتبنى إلى الحب ، أو كيف يبدأ الحب ويتبنى إلى الرضى ، أى ما هي العلامات والحدود التي يتلقى عندها وبسببها الرضا بالحب ، فلذلك يرضى الله عنك ، لابد من مقدمات لهذا الرضا ، وهى أن تحب الله ، فيحبك الله ، وكذلك لكي تكون محبوباً عند الله يجب أن يرضى عنك الله ، فهنا نوع من التداخل الصوفى العميق بين كل من الرضا والحب قد لا تدركه إلا فى نطاق النفس المطمئنة مصداقاً لقوله تعالى ﴿ يأيتها النفس المطمئنة ، إرجعى إلى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى ، وادخلى جنتى ﴾<sup>(٣)</sup> .

## ٩ - مقام الحبة :

والحبة في بدايتها تكون حالاً من الأحوال ، ثم إذا ترسخت تصير مقاماً ، ويتتحقق مقام الحبة باستيلاء نور اليقين ، وخلاصة الذكر على القلب وتحقيق

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٦٦

(٢) سيرة المائدة آية : ١١٩ .

(٣) سورة الفجر : الآيات من ٢٧ : ٣٠ .

حق اليقين بزوال اعوجاج البقانيا ، وانتهاء اللوث الوجودى من بقاء صفات النفس ، وقال الشيلى عن الحبة أنها « كأس لها وهج إذا استقر في الحواس ، وسكن في النقوس ثلاثة »<sup>(١)</sup>.

ولقد أجمعت الأمة الإسلامية على أن محبة الله تعالى ورسوله الكريم ﷺ هي فرض ، فلابد أن تقدم الحبة الطاعة .

وأول ما ينبغي أن يتحقق به السالك السيار هو ألا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك ، إذ لا يحب الإنسان ، إلا من يعرفه ، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد ، بل الحب من خاصية الحي المدرك ، وترتبط المحبة باللذة ، فإن كل لمزيد محظوظ عند الملتذ به ، ومعنى كونه محظوظاً أن في الطبع ميلاً إليه .

ولما كان الحب مرتبطاً بالمدركات ، فإن كل حاسة من الحواس لها ميل ، فالعين تلتذ بالإبصار ، والأذن تلتذ بسماع الأصوات والأنغام الجميلة ، وهكذا الأنف وجسم الحواس ، ولذلك قال رسول الله ﷺ « حب إلى من دنياك الطيب والنساء ، وجعلت قرة عيني في الصلاة ».

ومكنا نجد مقام الحب مرتبطاً بالرضا والمعرفة وبإدراك الحقائق العليا ، إذ لا تكشف هذه الحقائق إلا للمحب الصوف ، فإذا أحب العبد معشوقه الأوحد وهو الله ، أحبه الله ، وكان منه بمثابة شفاف القلب فيكشف له عن أسرار التوحيد ، ومغاليق عالم النور ، فالحب هنا كما أنه قوة دافعة للترق نحو عنين اليقين ، إلا أنه كلمة السر وعلامة الصوف التي تنفتح لها أبواب الحضرة الإلهية فيكتسى بأنوارها ، ويتضمخ بعييرها .

وهكذا نجد أيضاً أنه لا معرفة ولا كشف بدون تحقق المريد بمقام الحب ، وفي هذا باب عظيم يحيى المريد للولوج في سرادق القدس ، والإتياج بلذة الرؤيا في حضرة الأنوار العليا ، ومنذ هذه اللحظة نجد أن الصوف يكون على موعد مع اللقاء الأخير أي التحقق بالوصول في نهاية السلم الصوف ، فيرى

(١) أبو حفص السهروردي : عوازة المعرف ص ٨٦ .

ملا عين رأى ، ويسمع ملا أذن سمعت ، وتنم كل هذه المشاهدات بعين البصيرة لا بعين الباصرة ، وتكون النفس التي فنيت في غمار اخضرة باقية كحديدة توهج نارها فيشيغ ملائها مع التور في غمرة الأنوار الإلهية الإشراقية مصداقا للآية الكريمة ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ تَوْرَهُ مَن يَشَاءُ﴾<sup>(١)</sup>.

وإذا كان صاحب قوت القلوب قد أجمل مقامات السلم في تسعة ضمنها بقان الحبة الجامع لكل مزايا الطريق ، والموصى إلى عين اليقين أو حق اليقين متى أمل السالكين ، فإن صاحب اللumen يذكر مقامين لم يشر إليهما المكتى ، وهو بدخولان في بدايات المقامات التي أشرنا إليها ، وستشير إليهما باعتبارهما داخلين في جملة المقامات التي يمر بها السالك إلى السيار قبل الوصول إلى مقام الحبة ، وهذا المقامان هما مقام الورع ومقام الفقر ، ولو أن مقام الورع قد يدخل في مقامات أو على طريق ، وقد يكون صفة لازمة ، وعلامة على إكمال الطريق عند بلوغ أغایة من مقام الحبة .

#### ١٠ - مقام الورع :

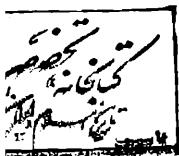
قال رسول الله ﷺ « ملاك دينكم الورع » وقال معروف الكرخي « إحفظ لسانك من المدح كما تحفظه من الذم » وقال الشبل الورع أذن لا يتشتت قلبك عن الله طرفة عين ، ويقول أبو سليمان الداراني « الورع أول الرهد كما أن القناعة طرف الرضا » ، وقال الخواص « الورع دليل الخوف ، والخوف دليل المعرفة ، والمعرفة دليل القرابة » .

ويقسم يحيى بن معاذ الورع على وجهين : ورع في الظاهر ، وهو أن لا يتحرك إلا بالله تعالى ، وورع في الباطن وهو أن لا يدخل قلبك سوى الله تعالى<sup>(٢)</sup> .

وإذا كان معنى الورع معنى عاماً شائعاً عند الفقهاء وغيرهم بحيث يكون هو مظهر تمام التقوى، نجد أن الورع عند الصوفية هو العلاقة المميزة للصوفية ،

(١) سورة التور آية ٣٥ .

(٢) الشيرى : الرسالة المقشرية ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .



بعد أن أكملت لديهم معلم الطريق ، لأن معناه الباطن الذي يقصده الصوفية هو ألا ترى الأغيار ، فلاتدرك سوى الله في الوجود مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَلَهُ الْمَشْرُقُ وَالْمَغْرِبُ، فَأَنِّي تَوَلَّوْا فَثُمَّ وَجَهَ اللَّهُ﴾<sup>(١)</sup> وكذلك قوله سبحانه ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٌ، وَيَقِنِي وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾<sup>(٢)</sup>.

وهكذا يأخذ الورع معنى بعيد الغور في التصوف ، إذ منه ينفتح الطريق على معانٍ أخرى كثيرة ستكون موضع دراستنا في الور العالى من أدوار التصوف وهي بالجملة ألا ترى في الوجود غير الله تعالى ، وهذه هي وحدة الوجود أو وحدة الشهود على أقل تقدير .

## ١١ - مقام الفقر :

قال الكثافى : «إذا صح الافتقار إلى الله تعالى ، صح الغنى بالله تعالى ، لأنها حالان لا يتم أحدهما إلا بالآخر ، وقال النورى نعم الفقراء السكون عند العدم ، والبذل عند الوجود - أى عندما تجد المال - وقال غيره «والاضطراب عند الموجود» وقال الخواص «الفقر رداء الشرف ، ولباس المرسلين وجلباب الصالحين»<sup>(٣)</sup>.

والفقر هو عبارة عن فقد الإنسان ما هو يحتاج إليه ، أما فقد مالا حاجة للمرء به فلا يسمى فقراً ، وإن كان المحتاج إليه موجوداً مقدوراً عليه لم يكن المحتاج فقيراً ، وعلى هذا يرى العزالى أن كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير ، لأنه يحتاج إلى دوام الوجود .

وللفقر فضيلة يذكرها الله تعالى في كتابه العزيز بقوله ﴿للّفقراء الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَيِّلِ اللَّهِ لَا يُسْتَطِعُونَ ضُرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهِمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلَحَافًا﴾<sup>(٤)</sup> وقوله عليه الصلاة

(١) سورة البقرة آية : ١١٥ .

(٢) سورة الرحمن آية : ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) المحجوبى : كشف المحجوب ج ١ ص ٢٢ .

(٤) سورة البقرة آية : ٢٧٣ .

والسلام لأصحابه «أى الناس خير؟ قالوا يا رسول الله موسر من المال يعطي حق الله في نفسه وماله ، فقال نعم الرجل هذا ، وليس بها ، قالوا : فمن خير الناس يا رسول الله قال فقير يعطي جهده »

وللفقير آداب في باطنه وظاهره ينبغي أن يراعيها ، ففي باطنه يجب ألا يكون فيه كراهة لما إبتلاء الله تعالى به من الفقر ، وفي ظاهره ألا يكثر الشكاة ، ويتسخط القضاء<sup>(١)</sup>.

هذه نبذة عن بعض المقامات التي تكلم عنها المتصوفة من حلال تجاريهم الروحية الذاتية ، وهناك بخلاف ذلك الكثرين الأحوال التي تترسخ ويمكن طلبها بالقدرة الإنسانية تكون مكاسب ، ولكن الأحوال عموماً يجب أن توضع موضع الاختبار قبل أن نركن إليها ، فربما كانت وارداً شيطانياً خيراً ، ومعظم الذين يتوهرون أنهم من الوالصلين أو من المربيين الصالحين يزعمون لأنفسهم أحوالاً غير حة وليست من عند الله ، إذ للحال الصحيح الذي يهبه الله لعبده الأثير عَلَى إِسْلَامَاتٍ ، وإلا كان نازغاً شيطانياً بغضاً .

كيف إذن يمكن التمييز بين حال سوى من عند الله وحال غير سوى مصدره الشيطان ؟ يوصي شيخ التصوف بأنه ينبغي عند ورود الحال على المريد أو السالك السياج أن يتوجه إلى الله بالدعاء وبالصلة لكي يفصح له عنحقيقة هذا الحال ، فإذا تكررت عودته كما هو .. كان ذلك سندًا إلهياً لإجازته ، لأن الله إنما يستجيب لمن دعاه ، فإذا توجه الصوفي إلى الله سبحانه وتعالى في صدق وإخلاص ، فإنه سيمتحن قدرة التمييز بين الحال الرباني ، والحال غير الرباني ، وهكذا نرى كيف أن الأحوال إنما تكون إبتلاء للذات واختباراً لها في ظاعتها الله . ومن الأحوال التي تكلم عنها المتصوفة .

ثانية الأحوال :

(أ) حال المراقبة والمحاسبة :

قال تعالى : ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيباً ﴾<sup>(٢)</sup> وعن جرير بن عبد الله

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٣٧٤

(٢) سورة الأحزاب آية : ٥٢

البجل قال : « جاء جبريل إلى النبي ﷺ في صورة رجل فقال : يا محمد ما الإيمان ؟ قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ، ورسله ، والقدر خيره وشره ، حلوه ومره . قال صدقت ، قال - أى جرير - تعجبنا من تصديقه النبي ﷺ وهو يسأله ويصدقه .. قال فأخبرني ما الإسلام ؟ قال : الإسلام أن تقيم الصلاة ، وتوثق الزكاة ، وتصوم رمضان وتحجج البيت ، قال : صدقت ، قال فأخبرني ما الإحسان ، قال الإحسان : أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال صدقت .. » .

وهذا الحديث إشارة إلى حال المراقبة ، لأن المراقبة علم العبد باطلاع الرب سبحانه وتعالى عليه ، فاستدامته لهذا العلم مراقبة لربه ، وهذا أصل كل خير له ، ولا يكاد يصل إلى هذه المرتبة إلا بعد فراغه من المحاسبة ، فإذا حاسب نفسه على ما سلف له وأصلح حاله في الوقت ، ولا زم طريق الحق ، وأحسن ما بينه وبين الله تعالى مراعاة القلب ، وحفظ مع الله تعالى الأنفاس ، ورافق الله تعالى في عموم أحواله فليعلم أنه سبحانه عليه قريب ، ومن قلبه قريب ، يعلم أحواله ، ويعرى أفعاله ، ويسمع أقواله ، ومن تغافل عن هذه الجملة ، فهو معزز عن بدايات الوصلة فكيف عن حقائق القرابة<sup>(١)</sup> !!

ومن الطبيعي أن يأتى حال المحاسبة في بداية الطريق لأنه ملازم للترقى في المقامات ، إذ أن مقام التوبة هو ثمرة المحاسبة والمراقبة معاً ، والمؤمن الصادق هو الذى يحاسب نفسه على أفعاله ، ولا ينسى مراقبة الله له ، وكيف أنه تعالى يمسك بناصية الأمور في الدنيا والآخرة .

وإذن فمن ثمرات المحاسبة زجر النفس ووختز الضمير ، وإيلام النفس ، وترويض الإرادة ، وحضارها على ترك آفاتها ، وكان المحاسبة هنا هي نوع من الحساب الخلقي الذى يتربى عليه تربية المريد ، ووضعه في الطريق الروحي ، أى طريق التطهير والتهديب الروحي ، والمراقبة فيها نوع من الازدواجية ، فالعبد كما يحاسب على مافعل ، يراقب نفسه في سلوكها ، وهذا هو المعنى الأول للمراقبة ، وهو يتفاعل مع المعنى الثانى للمراقبة الذى يتنزل من عند

(١) راجع الرسالة القشيرية ص ٤٠٥ : ٤٠٨ .

الله ، والمعنى الأدُوَّر يتمثل فيما كان يفعله الصوفية الأوائل من مراقبة النفس والترصد لها ، ومعرفة ميوها ورغباتها للوقوف أمامها عمدًا كمنع الشواء عنها ، والقذف بالخداء بعيداً عن الأرجل مادامت النفس تريده .. الخ ، وهذا يتعلق بإرادة العبد ، أما المعنى الثاني فهو أن العبد يحس بمراقبة الله له ، فيخشى الله في أفعاله وأقواله في علنه وسره ، فالله سبحانه وتعالى هو القائل ﴿ ما يكون في نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك .. أكثر إلا هو معهم أينما كانوا .. ﴾<sup>(١)</sup>

هكذا يحظى الصوفية بموقف واحد بشمرة اخاسبة ، وثمرات تفاعل المراقبة صعوداً وهبوطاً منه ومن الله تعالى .

### (ب) حال التضليل . البسط :

وهما حالان بعد امتداد عن حال الخوف والرجاء ، فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأتف . بـ « بـيار » والبسط للعارف : منزلة الرجاء له ، ومن الفصل بين انتصاف الخوف ، والبسط والرجاء ، أن الخوف إنما يكون من شيء في المستقبل إما أن يخاف فوت محظوظ ، أو هجوم محدور .

وكذلك الرجاء إما يكون بتأمين محظوظ في المستقبل ، أو يتطلع روال محدور وكفاية مكرورة في المستأتف ، وأما القبض ملمعني حاصل في الوقت ، وكذلك البسط ، فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه في حالته ، وصاحب القبض أخذ وقته بوارد غلب عليه عاجله ، ثم تفاوت نوعتهم في القبض والبسط على حسب تفاوتهم في أحواهم ، فمن وارد يوجب قبض ، ولكن يبقى مساغ للأشياء الأخرى ، لأنه غير مستوف ، ومن مقوض لا مساغ لغير وارده فيه ، لأنه مأخوذ عنه بالكلية بوارده .

وبتميز القبض والبسط بأنهما يتعلكان في وقتهما بحسب الوارد ، على حين أن الخوف والرجاءهما تعلق بالمستقبل حيث يقول الفشيري « .. ومن الفصل

(١) سورة العنكبوت آية ٧

ين القبض والخوف والبسط والرجاء ، أن الخوف إنما يكون من شيء من المستقبل .. وأما القبض فالمعني حاصل في الوقت ، وكذلك البسط ، فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه في حالته بأجله ، وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه في عاجله<sup>(١)</sup>.

إذن فيكون الخوف والرجاء متعلقين بأمور مستقبلية أما القبض والبسط فهما يلحقان بأمور واردة عيانية أو وقية أى بينما يكون الخوف والرجاء متوقعين في الحصول بالنسبة لموضوعهما يكون القبض والبسط حالان لوارد أو لأمر أو لإنفعال موقوت في الحاضر .

وإذا كان الخوف والرجاء قد يكونان من علامات عامة الناس ، فلا يختص بهما السالك السيار ، فإننا نجد القبض والبسط علامتين مميزتين للصوفية يعرفان بها .

### (ج) الهيبة والأنس :

سئل الجنيد عن الأنس فقال : هو ارتفاع الحشمة ، وسئل ذي التون المصري عن الأنس فقال هو انبساط الحب إلى المحبوب ، وقالت رابعة كل مطبع مستأنس وأنشدت تقول :

ولقد جعلتك في الفؤاد محدني .. وأاحت جسمى لمن أراد جلوسى  
فأجلس منى للجليس مؤانس .. وحبيب قلبي في الفؤاد أنسى

ويرتبط الأنس بالهيبة ، وهو فوق القبض والبسط ، وكما أن القبض فوق مرتبة الخوف ، والبسط فوق منزلة الرجاء ، فالهيبة أعلى من القبض ، والأنس أتم من البسط ، وحق الهيبة الغيبة فكل هائب غائب ، ثم المائيون يتفاوتون في الهيبة على حسب تباينهم في الغيبة ، فمنهم ومنهم ، وحق الأنس صحو بحق ،

---

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ج ١ ص ٣٢ ، ٣٣ .

فكل متأنس صاح ، ثم يتذمرون حسب تباينه في الشرب . وهذا قالوا أدنى  
 محل الأننس : أنه لو ضرخ في لظى لم يتذكر عليه أنهه .

ولذا كان البسط سليماً ، فالأننس إيجان الطابع ، وإذا كان القبض سليماً  
 فأهمية إيجانية ، لأن الأننس مرتبط بعد الاستيحاش والشعور بالغربة ، فالأننس  
 مع الله أول باب الحبة ، لأنه يعني أن الخوف قد انتفى ، وأن حشة المكروره ،  
 ودخول الشيطان في الطريق قد انتهى وأن الأننس بالجامعة وبالأهل قد حل  
 معه الأننس بالله ، ومع الله ، ومع إخوان التجريد والصحبة إلى الله ، أما أهمية  
 فهي مرتبطة باسم الجلالة فكل ما هو جليل مهاب ، فكيف صاحب الجلالة  
 الأعظم سبحانه وتعالى ، والجلال معنى من معنى الجمال ، ومتى تداخل  
 الجمال مع الجلال تولدت عنهم أهمية ، وكان ذلك طريق الحبة أيضاً ، ولهذا  
 ارتبط الأننس بأهمية ، إذ الحب لا يرد إلا إذا كان هناك إثلاف أى ننس ،  
 وكذلك إذا كان موضوع الحب مثالاً للجمال ، فالعشق الإلهي يرتبط بالجمال  
 الإلهي .

#### ( د ) حال الصحو والسكر :

الصحو : رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة ، والسكر : غيبة بوارد قوى ،  
 والسكر زيادة على الغيبة من وجهه ، وذلك أن صاحب السكر قد يكون  
 مبسوطاً إذا لم يكن مستوف في حال سكره ، وقد يسقط إخطار الأشياء عن  
 قلبه في حال سكره ، وتلك حال المتساكر الذي لم يستوفه الوارد ، فيكون  
 للإحساس فيه مساغ ، وقد يقوى سكره ، وربما يكون صاحب الغيبة أتم في  
 الغيبة من صاحب السكر إذا كان متساكراً غير مستوف .

والغيبة قد تكون للعباد ، بما يغلب على قلوبهم من وجوب الرغبة والرهبة ،  
 ومقتضيات الخوف والرجاء .

والسكر لا يكوـ إلا لأصحاب النواجـيد ، فإذا كوشـف العـبد بـنـعـتـ الجـمال  
 حـصلـ السـكـرـ ، وـطـابـ الرـوـحـ ، وـهـامـ الـقـلـبـ ، وـنـجـدـ ذـلـكـ فـي قـوـلـهـ تـعـالـى

﴿ فـلـ تـخلـ رـبـهـ لـلـجـيلـ جـعـلـهـ دـكـاـ ، وـخـرـ مـوسـىـ صـعـقاـ ﴾<sup>(١)</sup>

(١) سورة الأعراف آية ٣٤

ويفهم من هذا أن السكر والصحو متلازمين متعاكسيْن ، وأنهما حالان عامان يوصف بما الصحو في حال غيته فيقال له إنه في حال صحو ، وأما إذا دفن ومات صوفيا ، فإنه يكون في حال حموه ، والغيبة عن الشعور تعد حموا ، ونزع القميص هو التعبير الرمزى الذى استخدمه أفلوطين ، واستعارته الصوفية عند الإسلام والمسيحية للتعبير عن حال الحمو أو السكر ، وهو سكر روحى أو معنوى بغير خمر ، إذ أن الصوفية كانوا يستخدمون هذه المصطلحات بدون أن يشربوا الخمر ، بينما كان فريق منهم يصل إلى حال الغيبة عن طريق الإسکار الفعلى كما سبق أن ذكرنا .

### ( ه ) حال الجمع والفرق :

يقول أبو على الدقاد : « الفرق ما نسب إليه ، والجمع ما سلب عنك ، وبين القشيرى معنى ذلك قائلاً بأن ما يكون كسباً للعبد من إقامة العبودية ، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق ، وما يكون من قبل الحق من إبداء معان ، وإسداء لطف وإحسان فهو جمع ، وهذا أدنى أحوالهم في الجمع والفرق ، لأنه من شهود الأفعال . فمن أشهده الحق سبحانه أفعاله عند طاعته ومخالفاته فهو عبد بوصف التفرقة ، ومن أشهده الحق سبحانه ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد بشاهد الجمع ، فإثبات الخلق من باب التفرقة ، وإثبات الحق من نعمت الجمع .

ولابد للعبد - على ما يذهب القشيرى - من الجمع والفرق ، فإن من لا تفرقة له لا عبودية له ، ومن لا جمع له لا معرفة له ، فقوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُد﴾ إشارة إلى الفرق ، وقوله ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِين﴾ إشارة إلى الجمع<sup>(١)</sup> .

والفرق والجمع مدخلان عظيمان في الطريق الصوف ، وقد جعل الجميع مبدئاً أولاً ، والفرق إضافة إليه ، فهما من قبيل المضاف والمضاف إليه رجوعاً إلى الأصل في النزرة الوجودية عند الصوفية وهي التوحيد المطلق الذى يكون بعين الجمع ، فكل ما جاء من صفات الأفعال مشيراً إلى التوحيد المطلق فهو

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ج ١ ص ٢٠٧ .

من قبيل الجمع ، وأما ما يقال للمعبد بمفرده كعبادة الفرد لله ، ونواهه التواب والعقاب تبعاً لذلك ، فهو من قبيل الفرق عن الأصل ، وهو التوحيد موضوع الجمع .

فكأننا ننظر إلى كسر مقام الجمع ، أى الكل وبسطه الضرج أى التغريد ، والنظر إلى مفردات الأشياء والأفعال الخاصة بالشخص وليس بالمجموع ، وهناك طرح روحي بمعنى أن تستبعد المذات المفردة أى الروح المفردة أو الأنما عن المجموع أى المو ، فإذا أردنا العودة إلى المجموع أو الجمع ، فإننا نخيل الأنما إلى هو ، فتصبح حاصلة الجمع المoho أو « هو هو » وربما استطعنا الكلام على الضرب الروحي ، وهو يعني في نظرنا تكثير الأقطاب في واحد في الزمان الواحد ، أو تكثير الأبدال عن واحد إذا نظر إليه بعين الجمع كان قطباً واحداً ، أو بدلاً واحداً أو أصلاً واحداً للأبدال ، وإذا نظر إليه بعين الفرق أو التفرقة بين الآن كان عدداً أقطاب أو عدداً أبدال .. وهكذا .

ويعنى آخر يمكن القول بأن مقام العبد الملتم بالشريعة فحسب هو مقام فرق وطرح وتغريد ، أما مقام العبد الملتم بالشريعة والحقيقة والسائل في درب إخوان التجريد فهو مقام الجمع على الحقيقة .

## ( و ) حال الشوق :

والشوق حال يرتبط بمقام الحبة ، فهو منها كالزهد من التوبة ، قال أحمد بن أبي الحواري : دخلت على أبا سليمان الداراني فوجدته يبكي ، فقلت ما يكيلك قال ويملأ يا أحمد إذا جن الليل افترش أهل الحبة أقدامهم وجرت دموعهم على خلودهم ، وقال أبو عثمان الشوق ثمرة الحبة من أحب الله اشتاق إلى لقائه . وقال تعالى : ﴿ مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجْلَ اللَّهِ لَا تُؤْخَذُ عَلَيْهِ أَجْلَهُ ۚ ۝ ﴾ وهذا تقرية للمشتاقين معناها أن أعلم أن شوقكم إلى غالب ، وأن أجلت للقاءكم أجلأ ، وغداً يكون وصولكم إلى من تشتقون إليه .

والشوق عند الصوفية حال يشير إلى الإشتياق إلى المحبوب ، ودوم التعلق

---

(١) سورة المنكبوت آية : ٥

به . ودوره المموجة تفارقه . وأما الصفة الثانية وراء حل الشوق فهي الحبة . وفي الغالب تكون الحبة مقام لأنها تعبر عن إكتساب صفة الحب من قلب العبد السالك للزوب الخبوب أو المشوشق ، وأما الشوق فهو ميل إلى الخبوب فيه تعبر عن صفة الحب أو مقام الحب المكتسب . وهكذا نرى كيف أن حل الشوق يرتبط باحية ارتباطاً وثيقاً .

### ( ز ) حال الفناء :

الفناء أن يفني العبد عن الحظوظ ، فلا يكون له في شيء حظ ، بل يفني عن الأشياء كلها شغلاً مبنى في فيه ، وقال الخراز : « الفناء هو التلاشى بالحق ، والبقاء هو الحضور مع الحق ، وقال الجنيد : الفناء استعجم الكل عن أو صافك ، واستغلال الكل منك بكليته ، وقال إبراهيم بن شيبان : « علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوحدانية ، وصحة العبودية » .

وستل الخراز ما علامه الفانى ، قال علامه من أدعى الفناء ذهاب حظه من الدنيا والآخرة ، إلا من الله تعالى ، وقال الخراز أيضاً ، أهل الفناء في الفناء صحتهم أن يصحبهم علم البقاء ، وأهل البقاء في البقاء صحتهم أن يصحبهم علم الفناء .

### ( ح ) حال البقاء :

عندما يقوم المريد بظهوره الباطن ، وكنسه - أي تطهيره - بصدق الزهد ، وكمال التقوى ، وقطع الأسباب والعلاقات ومحو الخواطر والهواجس ، وحقيقة كنس الوجود بثقل لائح العظمة ، وإنشار الروح في ميادين الفتوح .

وهذا الحال هو أعلى حال أو مقام عند الصوفية ، وهو الذي يتميز به أصحاب الفتوة أو التصوف في الإسلام عن غيرهم من رجال التصوف غير الإسلامي ، إذ أن اليقين الصوفي هنا هو متوى مطلب العارفين ، إنما يصاحبه حال بقاء بعد الفناء ، ولكن هؤلاء الصوفية فهموا من مرحلة الوصول أنها هي التي يتجمع فيها كل أصحاب الخطايا والذنوب كي ينعموا في هذا المقام بالفناء

عن كل شيء وعن كل أمر بحيث يعتبر هذا الحال حال تضليل تم بمساعدة لائحة العظمة الإلهية ، فلابد من التضليل إلا بفضل الضغط الإلهي أو ضغط لائحة إلهي للعظمة يعتصر الوجود ويتحقق به البقاء بعد الفناء الذي أشرنا إليه . إذ الفناء تتحقق سلبياً عدمي ، بينما البقاء تتحقق إيجابياً ، فتشتت روح القدس . ولا يقصد بها الأنانية الفردية ، بل يقصد بها مجل واحد في الحضرة الإلهية ، فلا معارف ولا موضوع ، بل هو حضور إشراق كل ثبوته هذه الحضرة الإلهية ، فيسمى بالفتورات ، والفتورات الربانية هنا لا يتميز فيها - كما قلنا - موضوع عن عارف للموضوع ، بل الكل واحد في واحد ، والأثار هي هي ، ونجد في هذه الحضرة عالماً متسع للأرجاء .

وهكذا يصل الصوف إلى محطة الوصول أي إلى عين اليقين عند البعض ، أو إلى حق اليقين عند البعض الآخر أو إلى مقام الجمع الذي يتضمن معه كل تفرد ، أو إلى مقام التوحيد أو مقام المطاع أو مقام الخلقة .

#### ( ط ) حال الغيبة والحضور :

الغيبة غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلائق ، لاشتغال الحس بما ورد عليه ، ثم قد يغيب القلب عن إحساسه بنفسه وغيره بوارد من تذكر ثواب أو تذكر عقاب .

أما الحضور فقد يكون حاضراً بالحق ، لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق ، على معنى أنه يكون كأنه حاضر ، وذلك لاستثناء ذكر الحق على قلبه ، فهو حاضر بقلبه بين يدي ربِّه تعالى ، فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون حضوره بالحق ، فإن غاب بالكلية كان الحضور على حسب الغيبة .

والغيبة والحضور معنيان متلازمان ، إذ أنه إذا حدث الحضور تحققت الغيبة ، وإذا انتفت الغيبة لم يتحقق الحضور فهما وجهان لعملة واحدة ، ولكن مجرد الغيبة عن الحس الذي هو المحو أو السكر هو مقدمة لما يجري في حال الغيبة ، أي في حال الحضور ، لأن الغيبة عن الحس مقام أو حال فيه نقلة من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب ، كأن النفس تغيب عن جسدها وشعورها

بهذا الجسد بل تخلص من أنواعها المميزة لتصبح من ساكنات غرفة النور . أى من يقولوا عام القدس ، ويمكن أن يقال إن مقام أو حال الغيبة هو مقام بروز حي أو سط لا مادة فيه بمعنى المصطلح عليه بيتنا . ولا انتفاء فيه أجسام ، بل هو يحدد تحوم عام النور .

### ( ٥ ) أحوال الحاضرة والمكاشفة والمشاهدة :

الحاضرة ابتداء ، ثم المكاشفة ، ثم المشاهدة ، والحاضرة هي حضور القلب ، وقد يكون بتواتر البرهان ، وهو بعد وراء الستار ، وإن كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر . والمكاشفة هي حضور القلب بنت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل ، وتطلب السبيل ، ولا مستجير من دواعي الريب ، ولا يحرب من نعمت الغيب ، أما المشاهدة ، فهي حضور الحق من غير بقاء ثيمة .

ولم يزد في بيان المشاهدة أحد على قوله عمر بن عثمان المكي ، ومهني ما قاله أنه تتوالى أنوار التجلى على قلبه من غير أن يتخللها ستر وإنقطاع ، كما لو قدر اتصال البروق ، فكما أن الليلة الظلماء تتواتي البروق فيها واتصالها إذا قدرت تصير في ضوء النهار ، فكذلك القلب إذا دام به دوام التجلى اتصال نهاره فلا ليل .

وتوجه لهم قول المشاهدة تشير إلى طرف من التفرقة ، لأن المفاعة في العربية بين اثنين ، وهذا هم من صاحبة ، فإن ظهور الحق سبحانه يثور الخلق ، وباب المفاعة لا يقتضي مشاركة الاثنين<sup>(١)</sup> .

وهذه المعانى للحالات الثلاث تتدخل فيما بينها ، فلا يتم تجنب إلا بعد رفع حجاب الحس أى أثناء عملية الكشف أو الذوق أو المعرفة الصوفية ، ولا يتم هذا الكشف إلا بالتوارد والحضور في سياق الحضرة الإلهية .

ويقول الله عز وجل : ﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غُطَاءِكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ

---

(١) القشيري ، الرسالة القشيرية ص ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

حديد <sup>(١)</sup>، وهذا هو معنى الكشف والحضور الإشراق ، إذ لا ينعدم زناد المعرفة الإشراقية إلا أثناء الحضور الإشراق .

### ( ك ) حال القرب :

قال الجيد : إن الله تعالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه ، فأنظر ماذا يقرب من قلبك ، وقال أبو يعقوب السوس : « مadam العبد يكون بالقرب ، لم يكن قريبا حتى يغيب عن رؤية القرب بالقرب ، فإذا ذهب عن رؤية القرب فذلك قرب .

وهذا الحال يأكّل مصداقاً لقول تعالى : ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حِلْ الْوَرِيدِ ﴾<sup>(٢)</sup> والمعنى أن حال القرب هنا إنما يتم بضرب من المفاعة بين العبد والرب ، فالعبد يخلص في المجاهدة ، وفي سلوك الطريق ، وفي التهجد والقيام بالتواقيل وسهر الليل وقراءة القرآن والذكر الدائم طلباً للقرب من الله ، إذ أن القرب الإلهي هو غاية ومطمحه الأثير على الدوام .

أما حقيقة القرب من ناحية الله فهو العنصر الجوهرى في معنى القرب ، إذ أن الله هو الذي يأخذ يد المرشد لكي تناح له فرصة الاقتراب من جناب الحق ، وهذا من فضل الله وموهبة على الخلق ، ولا يتساوى الصوفية أو المربيون جميعاً في هذا الأمر ، بل هو اصطفاء في أعلى درجاته ، لأنه مفتاح الطريق إلى حضرة القدس ، فلا يجتازه إلا كل من اجتباه الله لهذا الأمر من الناتقين لعسيلة التصوف والفارعين على أبواب غرفات النور ، ولهذا فإن القرب يصعب أن يكون مقاماً ، إذ هو من قبيل الأحوال دائمًا عند الصوفية ، ولو أن بعضهم يجعله مقاماً بعد أن يرسخ .

### ( ل ) حال اليقين :

قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ ، وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكُمْ ،

(١) سورة ق آية : ٢٢ .

(٢) سورة ق آية : ١٦ .

وبالآخرة هم يوقنون <sup>﴿١﴾</sup> وقال بعضهم اليقين هو العلم المستودع في القنوب  
ويشير هذا القائل إلى أنه غير مكتب .

فاليقين على هذا النحو مرتبط كل الارتباط بغاية الطريق ومتناه مادامت  
الغاية من الوصول هي إدراك كنه الحقائق أى معرفة الحقيقة ، وليس شيئاً غير  
الحقيقة .

\* \* \*

وبعد أن استعرضنا الكثير من ضروب الممارسات الروحية عند الصوفية ،  
وتكلمنا عن طريق الحق عندهم ، والذى يتالف من مقامات وأحوال على نحو  
ما أشرنا ، وكذلك بعد أن اتضح لنا كيف أن معلم الطريق الصوف قد نمى  
وإكتمل في هذا الدور ، وأصبح الطريق مؤسسة ظاهرة لها وزنها في مجال  
الحياة الروحية عند المسلمين بحيث جاء وقت من الأوقات - ولاسيما في  
القرون الأخيرة من الهجرة - أى منذ القرن التاسع إلى الآن كان المؤرخون  
يسجلون أن الصوفية وأصحاب الطريق يشكلون أربعة أخماس سكان العالم  
الإسلامي من أهل السنة ، وأهل التشيع على السواء .

وسنعطي للقارئ بعض التفاصيل الممثلة لصوفية هذا العصر منذ بدايته إلى  
نهايته حيث يتدخل مع بداية الدور الثالث عند الخلاج

---

(١) سورة البقرة آية : ٤ .

## نماذج من صوفية الدور الثاني من أدوار التصوف الإسلامي

١ - ذوالنون المصري ت ٢٤٥ هـ :

كان ذوالنون على دراية كبيرة بالفلسفة اليونانية . وترجع شهرته في تاريخ الصوف بالذات إلى أنه من أقطاب علم المعرفة الصوفية، فقد قال إنه بمقدار ما يعرف الصوف ربه يكون إنكاره لنفسه . وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات . فكأن الصوف يجد أمامه مجالاً مبسوطاً كلما طوى قبرأً من ذاته . ويكون في ذلك إهدار لجزء من نفسه وكسب لجزء من هذا المجال الالهي <sup>كما</sup> وهكذا حتى تتطهر الذات البشرية وتغنى في الذات الإلهية ، فغاية الصوف إذن أن تزداد معرفته بحقيقة الألوهية وأن يقترب من هذه الألوهية حتى تخنق ذاته بها ، ويستمر تقدمه في دائرة المعرفة متبعاً طرق التصفية حتى تلاشى الذات العارفة كما قلنا ، <sup>كما</sup> وهذا ما يعبر عنه في التصوف - بمقام الفناء - وإذا كان ذوالنون لم يقل صراحة بمقام للفناء - إذ أن رصد هذا المقام قد جاء في وقت متأخر عن ذى النون - إلا أن طبيعة فكر ذى النون كان من الضروري أن تؤدي به إلى هذه المرحلة قبل الأخيرة في المقامات الصوفية وأعني بها مرحلة الفناء .. وسنرى أن التصوف الإسلامي يختلف عن غيره من ضروب التصوف الأخرى وخصوصاً التصوف الهندي في أن الأخير قد وقف عند مرحلة الفناء في النيرفانا . وأكد معنى تلاشى الشخصية الإنسانية ، ولكن التصوف الإسلامي بعد أن وصل إلى مرحلة الفناء - وهذه مرحلة سلبية - استمر بعدها إلى أن أكد الصوفية مرحلة البقاء .. بعد الفناء . وهذه مرحلة إيجابية عبتها الفناء . والبقاء مقام من المقامات الهامة التي يمتاز بها التصوف الإسلامي غيره من أنواع التصوف الأخرى .

ومن أقوال ذى النون المصري :

- أسألك - يقصد سؤال الحق تعالى- باسمك الذي ابتدعت به عجائب

الخلق في غوامض العلم بجود جلال جمال وجهك في عظيم عجيب تركيب  
 أصناف جواهر لغاتها ، فخررت الملائكة سجداً لهيتك من مخاوفك أن تخعلنا من  
 الذين سرحت أرواحهم في العلي ، وحطت هم قلوبهم في مغلبات الهوى حتى  
 أصبحوا في رياض النعيم ، وجنوا من ثمار التسنيم ، وشربوا بكأس العشق ،  
 و Pax اضروا لحج السرور ، واستظلوا تحت فناء الكراهة ، اللهم اجعلنا من الذين  
 شربوا بكأس الصفا فأورثهم الصبر على طول البلاء ، حتى توليت قلوبهم في  
 الملوك ، وجالت بين سرائر حجب الجنود ، ومالت أرواحهم في ظل برد  
 نسيم المشتاقين الذين أناخوا في رياض الراحة ، ومعدن العز وعرصات  
 الخلدين .

- ومن أقواله <sup>١</sup> « إن الله عباداً ملأ قلوبهم من صفاء محض محبه ، وهيح  
 أرواحهم بالشوق إلى رؤيته ، فسبحان من شوق إليه أنفسهم ، وأدنى منه  
 همهم ، وصفت له صدورهم اسبحان موقفهم ومؤنس وحشتهم ، وطيب  
 أسلقامهم ، إلهي لك تواضعت أجسادهم <sup>٢</sup> إلى الزيادة انبسطت أيديهم  
 ما طيبت به عيشهم ، وأدمنت به نعيمهم فأذقهم من حلوة الفهم ، ففتحت  
 لهم أبواب سمائك ، وأتمت لهم الجواز في ملوكتك ، بل أنسنت محنة المحبين ،  
 وعليك معلول شوق المشتاقين ، وإليك حتى قلوب العارفين ، وأنست قلوب  
 الصادقين .

- وكان ينصح بريديه قائلاً « اعلموا أن العاقل يعترف بذنبه ، ويحس  
 بذنب غيره ، ويجد ما لديه ، ويزهد فيما عند غيره ، ويكتفُ أذاه ، ويحمل  
 الأذى من غيره »

ويُقال إن رجلاً من أهل البصرة جاء إليه فسألة: متى تصح لي عزلة قال : إذا  
 قويت على عزلة نفسك ، قال فمتى يصح طلي للزهد ، قال إذا كنت زاهداً  
 في نفسك هارباً من جميع ما يشغلك عن الله لأن جميع ما شغلك عن الله هي  
 دنيا <sup>(١)</sup>

(١) راجع حلية الأولياء ج ٤ ص ٨٧

- ويدرك إبراهيم بن يحيى أنه سمع ذي التون يقول «إياك أن تكون بالمعرفة مدعياً ، أو تكون بالزهد مخترفاً ، أو تكون بالعلادة متعلقاً .

- وقال عن الحبة : «أن تحب ما أحب الله ، وتبغض ما أبغض الله وتفعل الخير كله ، وترفض كل ما يشغل عن الله ، وألا تخاف في الله لومة لام مع العطف للمؤمنين ، والنظرة على الكافرين ، واتباع رسول الله ﷺ في الدين » .

- ومن قوله «الأنس بالله من صفاء القلب مع الله ، والفرد بالله ، الانقطاع من كل شيء سوى الله<sup>(١)</sup>».

وقد كان مدار الكلام عند ذي التون على أربع : حب الخليل وبغض القليل واتباع التزيل وخوف التحويل ، والتوبة عنده توبتان : توبة العوام وتكون من التنبوب ، وتوبة الخواص وتكون من الغفلة .

وأما المعرفة فهي عنده : معرفة عامة المؤمنين ، ومعرفة المتكلمين والحكماء وأخيراً معرفة خواص الأولياء المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم ، وهي أسمى المعارف وأكثرها يقيناً ، وهي ضرب من الإلهام أو الفت في الروع . وقد سئل عن كيفية معرفته بربه قتل : عرفت ربى بربى ، ولو لا ربى ما عرفت ربى .

ولذى التون نظرية في الحب الإلهي تأثر بها كل من أبو محمد سهل بن عبد الله التستري وأبو قرابة النخشي وأبي سعيد أحد بن عيسى الخراز ومضمون هذه النظرية أن الحب المتبادل بين العبد والرب يوصل إلى الاتحاد بالله فيشعر العبد باستغراق ذاته في ذات الله .

## ٢ - أبو يزيد البسطامي ١٨٨ - ٢٦١ هـ :

هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان ، وكان جده سروشان موسياً فأسلم ، وينفرد صاحب تفاسير الأنبياء بالقول بأن جده كان يهودياً وليس موسياً .

(١) راجع حلية الأطياء ج ٣ ص ١٩٤ .

ولد أبو يزيد في بسطام ، ولا نعرف شيئاً كثيراً عن ظروف حياته الأولى كما لا تذكر المراجع تاريخ مولده، إلا أنه قياساً على ما أجمع عليه مؤرخو سيرته من أنه توفي عام ٢٦١ هـ على الأرجح ، وكذلك ما يورده صاحب مرآة الزمان من أنه توفي عن ثلات وسبعين عاماً وأنه دفن في بسطام وله قبر ظاهر يزار بها - نستطيع أن نحدد مولده بعام ١٨٨ هـ على وجه التقرير .

كان أبو يزيد واحداً من ثلاثة أخوة عرفوا بالزهد والمجاهدة والاستغلال بالأحوال ويقال إنه أخذ التصوف عن أستاذ كردي وأوصى أن يدفن بعد مماته تحت رجل أستاده لحرمة الأستاذ .

وكان من أقرانه ومعاصريه عدد كبير من متصوفة القرن الثالث للهجرة ، كانت بينه وبينهم لقاءات ومطاراتح ومنهم أحمد بن حضروه وأبو حفص ويحيى بن معاذ وشقيق البلخي ، وذو النون المصري ، والجنيدي ، وقد تأثر به الشيلبي ، وامتدحه الحلاج وقال عنه ابن عربة إنه كان القطب الغوث في زمانه وشهد السهروردي بولايته في «المطرحات» وأشار صاحب اللمع بزهده ونقاوه وتأول شطحاته بما لا يخرج بها عن مضمون الشريعة .

يقول عنه صاحب مرآة الزمان : كان أبو يزيد أفضل أهل زمانه وأجلهم حالاً له لسان في المعارف والتدقيق وفي علوم المكافئات والفناء والبقاء لم يُسبق إليه ...

### زهده ومجاهداته :

بدأ أبو يزيد حياته الروحية زاهداً عابداً متمسكاً بالشريعة ، فقد قبل عنه إلهه لم يخرج من الدنيا إلا بعد أن استظهر القرآن كلها وحسن عبادته ، فقد قال :

« لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تنعرو به حتى تنتظروا كيف تجلبونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة ». .

وقد مارس أبو يزيد أسلوب التقشف والمجاهدة الروحية منذ مطلع حياته

فهو القائل بأنه وجد المعرفة بيطن جائع وبدت عار . وأن السنة ترك الدنيا ، والفرضية صحة المولى .

وكان أبو يزيد دائم الزجر لنفسه ، فقد دعا نفسه إلى شيء من الطاعات فلم تخبه ، فمنعها الماء سنة زجرا لها وتأدبا وعقابا لها على الترد على الإرادة وأداب الطريق .

وفي رواية أخرى يقول : دعوت نفس إلى الله فاستعصت على فتركتها ومضيت إليها .

وكان جهاد النفس هو البوقة التي تتصهر فيها أحوال الصوفية ومواجدهم ، وقد سجل أبو يزيد أروع الانتصارات على نفسه وشهواتها ، ذلك أن الشهوات هي الحاجز لإشارة النفس ومعدتها الأصيل .

وقد كان الصوفة و هاد مجذون مشقة كبرى - في بدايات الطريق - في ردع النفس عن مؤنة النساء ، مؤنة النساء ، وقد استحب أبو يزيد أن يسأل الله أن يكفيه شرها استادا إلى ما يعرف عن رسول الله الكريم أنه طلب من مولاه مثل هذا الطلب ، ولكن الله سبحانه وتعالى - وهو يعلم ما ته jes به الصدور - استجاب لأبي يزيد فكفاه هذين الأمرين وهو يقول بهذا الصدد : « ثم أن الله سبحانه وتعالى كفاني مؤنة النساء حتى لا أبال استقبلتني إمرأة أو حائط » .

وعرف عنه أنه كان يعظ نفسه فيقول : « يا مأوى كل سوء ! المرأة إذا حاضت طهرت بعد ثلاثة أيام وأكثره عشرة ، وأنت قاعدة منذ عشرين أو ثلاثين ( عاما ) ما طهرت بعد . فمتى تطهرين ؟ إنك تقفين بين يدي الله الظاهر - والذى يقف بين يدي الظاهر - ينبعى أن يكون ظاهرا ». .

وسئل عن الزهد فقال : « ليس للزاهد منزلة ... لأنك كنست ثلاثة أيام في الزهد فلما كان اليوم الرابع خرجت منه ، اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها ، واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها ، واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله ، فلما كان اليوم الرابع لم يبق لى سوى الله ... ». .

وهو القائل في هذا المعنى أيضاً : « طلت الدنيا بثناً لا رجعة فيها ، وصرت إلى رف وحدى فناديه بالإستعانة : أدعوك دعاء من لم يبق له غيرك ، فلما عرف صدق الدعاء من قلبي ، والآيات من نفسي ، كان أول مأورد على من إجابة دعائني أنه أنساني نفسي بالكلية ، ونصب لى الخلق بين يدي مع إعراضي عنه بالكلية » .

### الكرامات وأداب الولاية :

أشهر عن أبي يزيد أنه كان إذا قام للصلوة تخرج من صدره قعقة يسمعها من كان قريباً ، وقيل أنها من هيبة الحق وخشيته وتعظيم الشريعة . وما عرف عنه من آداب الولاية أنه سمع برجل يدعى الولاية فمضى إليه في المسجد فرأه يرمي بيصاقه تجاه القبلة ، فلم يلبث أبو يزيد أن انصرف عنه ولم يسلم عليه وقال : هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ﷺ فكيف يكون مأموناً على ما يدعوه ؟ ومن كراماته : أنه فام يصل بالناس ، وقبل أن يبدأ الصلوة التفت إلى رجل عليه آثار السفر فأسر إليه بكلام ، خرج على أثره من المسجد ، فسأل الناس ماذا قال لك أبو يزيد ؟ فقال الرجل : قال لي : أخرج فاغتسل بما يجوز التيمم في الحضر » .

ويبدو أن أبي يزيد كانت تبدو عليه آثار المعاناة الروحية الشاقة ، وينم وجهه عن اشتعال نار الحب والشوق ، فقد نقل أحد الرواة أن شاباً من الزاهدين توجه لمقابلاته فما أن وقع بصره عليه حتى سقط ميتاً لا حراك فيه ، فسئل أبو يزيد عن ذلك فقال : كان ( هذا الشاب ) يرى الله على قدر حاله ، فلما نظر إلى رأي الله على قدر حاله فلم يثبت فمات .

على أن قصته مع الراهب المسيحي إنما تعتبر دليلاً على قوة شخصيته، ومدى سيطرته الروحية على سامييه والمخالطين له ، فقد ذكر أنه ارتحل بعد الحج إلى بلاد الروم فالتقى براهب ألح في استضافته ، وما أن سمع الراهب أبي يزيد ينادي نفسه قائلاً : يا نفسي أريد أن أكسرك وشو ماتكسرى - حتى سأله عن اسمه فقال : أبو يزيد ، فرد الراهب قائلاً : ما أحسنك لو كنت عبد المسيح .

فائف أبو يزيد وهم بالخروج ، ولكن الراهب استيقاه لحضور عيد كبير يجتمع له مئات الرهبان ويتكلم فيه كثيرهم .

وهتف به هاتف قائلاً : يا أبي يزيد أفعل ذلك فان لنا فيه إرادة ومشيئة !! وجاء العيد وليس أبو يزيد ملابس الرهبان وحضر مجلسهم الكبير ، ثم تقدم كثيرهم إلى منصة الكلام ولكنهم لم ينطق بلفظ واحد فسألوه عن سبب انتاعه عن الكلام فأجاب : كيف أتكلم وينكم محمدي ؟ فتعجبوا للأمر ، وطالبوه بالكشف عنه حتى يقتلوه ولكنه قال : والله ما أدلّكم عليه حتى تختلفوا لي بأنكم لا تؤذونه ولا تشوشون عليه فوافقوه على ذلك . وهنا قال رئيس الرهبان : أقسمت عليك أيها الحمدى بالله إلا ما قمت من بين الجماعة . فهب أبو يزيد قائماً ، وذكر اسمه ، وهنا سأله رئيس الرهبان بضعة أسئلة أجاب عنها أبو يزيد إجابات تفصح عن موقف الإسلام وعقيدة التوحيد . وهنا كشف رئيس الرهبان عن سره وقال : أصارحكم القول بأنني قد أبطنت الإسلام سراً منذ ستين ، فلم يثبت أن أسلم جميع الرهبان الحاضرين<sup>(١)</sup> .

ومهما يكن من صحة هذه القصة أو عدم صحتها إلا أنها تشير إلى مكانة أبي يزيد الروحية وعلو مرتبته في الطريق الصوفي ، وقوه تأثيره في معاصريه .

### المعرفة :

سئل أبو يزيد عن درجة العارف فقال : ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة للعارف وجود معرفة . وقال : العابد يبعده الحال والعارف يبعده في الحال . وسئل : لماذا يُستعان على العبادة ؟ فقال : بالله أن كنت تعرفه .

ومن أقواله : غلطت في ابتداء أمرى في أربعة أشياء : توهمت أنني أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، وعبيه سبقت محبتى ، ومعرفته سبقت معرفتى ، وأن طلبه سبق طلبي

\* \* \*

(١) قصة أبي يزيد البسطامي مع الراهب - مخطوطة بالملكية الاهلية بباريس مجموع رقم ١٩١٣ عرف ، ورقة ١٩٥ ورجوع عبد الرحمن بدوى شخصيات الصوفية ، منحق ٣ ص ١٧٣ .

لقد عرضنا جملة من أقوال أبي يزيد وما أثر عنه من أفعال وذلك لكي نلقى الضوء على الوجه الملتزم بالشريعة من سيرته ، الأمر الذي يدرج تصوفه في عداد الحركة الصوفية السننية التي يلتزم أصحابها بحدود الشرع وتكليفه . إلا أن قسجاً كبيراً من أقواله المسمى بالشطحات قد أثارت ثائرة الفقهاء وأهل الرسوم، فقالوا ببرقه عن الدين وجاء الشلي ثم الحلاج وقد أوغل في هذا الباب غير رفق مما أفضى بالحلاج إلى الصورة المخزنة التي انتهت بها حياته كما سررنا فيما بعد . فما هي إذن هذه الشطحات ؟ وما حقيقتها ؟.

### الشطح وحقيقة :

انتهى أبو يزيد في مواجهه إلى الفناء عن نفسه، والبقاء في الألوهية، والاتحاد بها وقد عَبَّر عن هذا الحال بالشطحات .

« والشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعنونه، ودعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن لهـى بطريق يُشعر بالنباهة »<sup>(١)</sup>.

ويعرفه صاحب اللمع بقوله : « الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معده مقرون بالدعوى »<sup>(٢)</sup>. ويستطرد فيذكر أن ظاهر الشطح مستشنع وباطنه صحيح مستقيم، ولهذا فإن الشطحة التي تكون غالباً بصفة المتكلم - تبدو غريبة في ظاهرها مع أنها صحيحة في باطتها .

وإذن فالشطح تعبر عن حال وجد فائق للطبيعة، لا تستطيع النفس أن تكتم أمره لشدة وغلبة ، فتكشف عن حقيقته وهي سر بين العبد والرب ، بعد أن تحقق اتحادهما ، وانفتالتفرقة بينهما ، فيكون الخطاب بصيغة المتكلم إذ يتحدث الواعظ على لسان الحق ، لأنـه صار الحق شيئاً واحداً .

وقد حرم الصوفية إذاعة سر هذا اللقاء الفريد بين العبد والمعبد ، فمن أذاع فقد شطح ، واستنادا إلى هذا التحرير يمكن تفسير موقف كل من الجيد

(١) راجع التعريفات المجرجانية مادة : شطح .

(٢) اللمع للمراتب ص ٣٤٦ نسخة نيكلسون

والشليل من مخنثة الحلاج أثناء محاكمة ، فقد رفضا الصورة التي أذاع بها شطحاته وإن كانا يتفقان معه في مضمونها .

ويخلل ماسينيون<sup>(١)</sup> ظاهرة الشطح فيذكر ، أنه في الشطح يشعر الصوف أن ثبت محدثاً عالياً هو الذي يلهمه وينطقه « فيجري حوار بين النفس الخاشعة المستفرقة وبين الحكمة الإلهية العالية . هنالك تأخذ الكلمات عند النفس املاها الخاص بحقيقة الواقعية ، وتسمع في باطنها أحاديث قدسية ثم تصلح النفس لغتها وفقاً لتلك الأحاديث ، وعلى وصيـد الاتـحاد الصـوف تـقف ظـاهـرة الشـطـح ، هـذـهـ الدـعـوـةـ إـلـىـ التـبـادـلـ ، مـاـتـىـ تـوزـعـ العـاـشـقـينـ باـسـتـبـدـالـ كـلـ مـنـهـماـ دـورـهـ بـدـورـ الآـخـرـ ، وـتـرـغـبـ النـفـسـ فـيـ التـعـبـيرـ « بـصـيـغـةـ المـتـكـلـ » ، وـمـنـ غـيرـ شـعـورـ مـنـهـاـ بـذـلـكـ ، عـنـ مـقـاصـدـ الـحـبـوبـ نـفـسـهـ ، وـإـنـ فـيـ هـذـاـ لـأـشـدـ اـمـتـحـانـ لـوـاضـعـهـ ، وـإـنـ لـخـتـمـ لـاـصـطـفـائـهـ » .

من هذا التحليل يتضح أن عناصر الشطح الضرورية هي :

- ١ - شدة الوجد .
  - ٢ - أن يكون الصوف في حال سكر .
  - ٣ - ممارسة الواصل لتجربة الإتحاد التي يتم خلالها استبدال الأدوار : فيسمع الواصل في داخل نفسه هاتفاً يدعوه إلى الإتحاد .
  - ٤ - أن ينطق الواصل بصيغة المتكلم متحدثاً باسم الحق ، ويكون في حال الغيبة عن الشعور والمحو عن ذاته .
- ٥ - الوجود : لا يتم الإتحاد إلا بعد وجد حس شديد مقرن بالاضطراب والحركة والانفعال العميق وهذا ما تمتاز به حالة الشطح .
- يقول السراج : « الشطح في لغة العرب هو الحركة ، يقال شطح يشطح : إذا ترك فالشطح لفظه مأخوذة من الحركة ، لأنها حركة أسرار الواجدين ،

(١) ماسينيون : « بحث في أصول المصطلح الفن للصوفية المسلمين » ص ٥٩ باريس ١٩٢٢

عبد الرحمن بدوي : شخصيات الصوفية ص ٤

إذا قوى وجدهم ، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها «<sup>(١)</sup>» والواحد يضطرب ويتحرك ويهتز بعنف لعجزه عن احتفال شدة هذا الانفعال الجائع<sup>(٢)</sup>.

ولكن ما هي البواعث التي ينشأ عنها الوجد أو تكون سبباً في اشتعاله وشدة غليانه ؟

يقول أبو سعيد الأعرابي : « الوجد : ما يكون عند ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توبيخ على زلة ، أو محاولة بلطيفة ، أو إشارة إلى فائدة أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت ، أو ندم على ماض ، أو استجلاب إلى حال أو داع إلى واجب أو مناجاة بسر ، وهي مقابلة الظاهر بالظاهر ، والباطن بالباطن ، والغيب بالغيب ، والسر بالسر<sup>(٣)</sup> ، واستخراج مالك بما عليك مما سبق لك لتسعي فيه<sup>(٤)</sup> ، فيكتب لك بعد كونه منك<sup>(٥)</sup> ، فيثبت لك قدم بلا قدم ، وذكر بلا ذكر<sup>(٦)</sup> » .

يتضح من هذا النص أن أهم عناصر الوجد على الاطلاق .. هو المناجاة بسر وأن قوام ظاهرة الشطح هو إذاعة هذا السر والكشف عنه ، أما التمهيد

(١) اللمع ص ٣٠٨ (م.س)

(٢) وقد ميز الصرفية بين الواحد المتحرك والواحد الساكن ، وفضلوا الساكن على المتحرك ، وأرجعوا شدة حركة الواحد إلى قوة الوارد وأثره

(٣) أي الشعور بالهوية بين العبد والرب فيصبح باطن العبد هو ظاهر المعبد ، وباطن المعبد هو ظاهر العبد ، وكأن ناسوت الله يظهر لاهوته

(٤) أي أن حال الوجد يستخرج للعبد حقيقته الالمية التي وجدت وجودا سابقاً ، وعليه أن يجاهد ويسعى للاستحواذ عليها بعد أن كشف له الوجد عنها « يلاحظ هنا تأثير أفلاطون » وأما قوله : بما عليك ، فمعنى أداء ما عليك من حقوق وواجبات نحو الحق .

(٥) فيكتب لك بعد كونه منك : أي تحول في حال الاتخاد من الناسوت إلى الالهوت - فتنتفي الناسوت ، وتتحقق بالالهوت ، ومعنى بعد كونه منك : أي تستعيد أصلك الالهي السابق الذي غفلت عنه ، فيتم الكشف خلال الوجد لاهوتك الذي كان محجوباً بناسوتك .

(٦) أي يثبت لك الالهوت بدون الناسوت ، والذكر بلا ذكر أي يستحيل إلى الذكر نفسه بوصفه المذكور ، فلا يعود بحاجة إلى الذكر ، إذ استغنى بالذكر المذكور عن الذكر المذكور . (ع . بدلوى : ص ٦ )

(٧) السراج : اللمع ص ٣٠٩

للوجه فإنه يحصل - كما يقول أبو سعيد - عند الانزعاج أو الخوف أو التربيع أو ورود وارد أو حديث هاتف أو إشارة لطيفة مبرقة أو هم أو شوق أو انتظار لفيس نوراف واسترحم لحصول الحال ...

ويند الشوق أقوى هذه العوامل المهددة للوحدة ، إذ أنه شوق إلى الاتحاد بالله اتحاداً كاملاً يتلاشى فيه الأزدواج بين الحب والمحبوب إذ يصبحان شيئاً واحداً في الجوهر والفعل ، ويكون هذا الشوق في بداية الأمر مصحوباً باسترham ورجاء لتحقيق هذا الاتحاد بما يلوح للمرید من بوارق غير ثابتة ، تختلف في نفسه قلقاً ووحشة مما يزيد من شدة وجده ، لأنّه يكون حياله على عتبة الإتحاد قبل تمام تحققـه .

وحياناً يتم تحقق الإتحاد تخفى الإشارة إلى كل من الصوف والله ، لأن الإشارة إلى كل منها تصبح عين الإشارة إلى الآخر ، إذ لا يكون ثمة غير واحد هو الكل في الكل .

هذا ولا يقتصر الشطط على صورة بعينها من الإتحاد بل لقد يحدث في آية صورة من صوره ، وترجع أهمية فكرة الإتحاد في تكيف عملية الشطط إلى أنها تسطوي على اعتراف صريح بتساوی الأديان كلها سماوية وغير سماوية ، إذ يرى الصوف في الوجود جملة للوحدة الشاملة فالوجود واحد وهو الله ، بحيث تتنفس كل تفرقة بين الخالق والمخلوق والله والوجود .

٢ - السكر : السكر من أكثر العناصر - بعد الوجد - تأثيراً في تكوين ظاهرة الشطط ، ويحدث السكر بعد ورود وارد قوى يغلب على السالك فيغيب عن إحساسه ، ويكشف السالك بذاته الجمال ، فتطرب روحه وينتشي قلبه .

يقول عز الدين المقدسي :

فإن كت في سكري شطحت فانى  
حكمت بتمزيق الفؤاد الفتى  
ومن عجب أن الذين أحيم  
وقد أعلقوا أيدي الهوى بأعنة  
سقوني وقالوا: لا تقن، ولو سقرا  
جال حين ما سقوفي لغست

ومعنى هذا أن الصوف في حال سكره تكشف له حقيقته العظمى وهى أنه والألوهية شيء واحد ، أو أنه ليس ثم غير وجه الله ، وهذا هو المقصود من «السقاية» ، وهو بعد هذا وقد أسكرته هذه الحقيقة لا يستطيع إلزام نفسه بالصمت وعدم الغناء ، أى إذاعة السر .

فالسكر إذن هو الامتداد الطبيعي لحال الوجود أو هو التصعيد المباشر لفوران الوجود ، ولا مدخل في هذا السكر للهذيان أو الملوسة كما يدعى ابن تيمية وأضرابه من المنكرين لظاهرة الشطط .

٣ - تبادل الأدوار : ما الذي يحدث خلال حال السكر ؟ إن النفس وهي في حضرة الألوهية يكشف لها الحق عن سر الإتحاد وذلك بضرب من الإنقاء في الروح أو النفث الروحاني ، فبطوف بها طائف أو يهتف بها هاتف مؤذنا لها بأن تستبدل دورها بيوره ، فترتفع الأنانية من بينهما ويصبحان شيئاً واحداً ، والنفس حينها تسكرها غبطةها بمعرفة سر وجودها فتحدث بصيغة المتكلم على لسان الحق .

ويتميز التصوف الإسلامي عن غيره من أنواع التصوف - ولا سيما التصوف المسيحي - بعملية تبادل الأدوار بين العبد والحق، والإذن للعبد بالتعبير بصيغة المتكلم . فلقد فصلت الشريعة الإسلامية بين العبد والرب ، بينما قربت بينهما الحقيقة ( أي التصوف ) إلى حد التماس والإتحاد التام أي الغلو في التوحيد بين العبد والرب .

بينما نجد في التصوف المسيحي فكرة « التوسط » إذ أن « التجسد » هو أظهر تعبير عن « التوسط » ، فالمسيح « يتوسط » إذ يتعدد اللاهوت بالتواسوت في شخص المسيح ، وهذا قان الإتحاد بالألوهية عند الصوف المسيحي إنما يتم عن طريق وساطة المسيح ، فلا يمكن للتصوف المسيحي أن يتعدد مباشرة بالرب ، إذ لابد له من المرور بالمسيح . أما في التصوف الإسلامي فلا وسيط بين العبد والرب ، فإذا قام الإتحاد بينهما فإنه يحدث مباشرة ، إذ يقوم الصوف المسلم بهذا الفعل وحده من تلقاء نفسه بدون حاجة إلى وسيط ، فيدل إلى قلب الألوهية ليفنى فيها فلا يبقى بعد هذا إلا ذات

الله ، فلا يرى الصوف إلا وجوداً واحداً هو الوجود الإلهي بل تنسى إلتهية المشاهد والشاهد ، فكأن الحق يرى ذاته بناته ، وهذا هو تفسير صدور الشطحات بصيغة المتكلم كما أشرنا ، وتعده هذه أعلى منزلة في التوحيد «فلا يشهدك الحق إياك»<sup>(١)</sup> . «فلا يتحقق العبد بالتوحيد حتى يستوحش من سره وحشة لظهور الحق عليه ، هنالك لا يخطر بباله شيء آخر غير الحق ، فالشاهد عن سره مصروفة ، والأعراض عن قلبه مطرودة ، فلا شاهد يشهد ولا عرض يعبد ، ولا سر يطالعه ، ولا بر يلاحظه ، هو في حقه عن حقه محجوب ، وفي حظه عن حظه مسلوب ، فلا نصيب له في نصيب ، وهو مأسور في أوف النصيب ، والحق أوف نصيب»<sup>(٢)</sup> .

٤ - الغيبة عن الشعور : لا يتحقق الوجود والسكر المفضى إلى الإتحاد والذى يعبر عنه الشطح إلا إذا كان الصوف في غيبة عن شعوره ، فيشعر بأنه قد خلع قميصه أو جسده كما يقول الصوف ويحس بأنه طائر معلق في القضاء اللامنهائى لا تحدده حدود المكان أو الزمان فلا يشعر بما حوله من الأغيار .

#### الخلاصة :

١ - إنما لما كان التوحيد حصيلة فناء الصوف عن ذاته الخاصة في ذات الألوهية خلال حال السكر - إذ هو شهود عيان للحق في ذاته لذاته - لهذا فإن الصفات والأسماء الإلهية يمكن أن تنسب - في هذه الحالة - إلى العبد إذ يرى الصوف ذاته في مجل الألوهية سارية في الكل ومحيطة بالكل .

٢ - ومن الصوفية من لا تبلغ بهم أقوافهم إلى هذا المدى من التوحيد المطلق وهو لاء يظلون في مرتبة دون مرتبة الأحادية فلا تصل بهم التجربة الصوفية إلى عتبة الإتحاد ، فيبقى الشاهد والمشهود قائمين في غير اتحاد .

٣ - إذا كان لباب المعرفة عند الصوفية هو التوحيد الذي لا يبلغه الصوف إلا في حال السكر ، وكان السكر يفضي إلى الشطح ، لهذا فإن الشطح يصبح

(١) الكلباذى : التعرف مذهب أهل الصوف ص ١٠٣ نشرة أربيري المقاومة ١٩٣٣

(٢) مـ ص ١٠٣

مرحلة ضرورية في طريق التوحيد أى في تحقيق المعرفة وفي تكوين صفة العارف عند السالك ، واذن فالمعرفة تصدر عن أهل الشطح ولا تصدر الشطحات إلا عن أهل المعرفة ، وكل من لا يبلغ مرتبة الشطح لا يسلك في عداد العارفين<sup>(١)</sup> .

٤ - أن الشطحات ولو أن عباراتها الظاهرة تبدو منفرة للفقهاء وأهل الشرع إلا أنها تعبّر في حقيقتها الباطنة عن أكمل مرتبة في التوحيد إذ أنها تصرّ وجود الحق على الذات الإلهية .

### شطحات أبي يزيد :

لقد كان أبو يزيد أول من صدرت عنه شطحات بصيغة المتكلم بعد محاولات أولية عند إبراهيم بن أدهم ورابعة العلوية ، وقد قام الجنيد بشرح طائفة من هذه الشطحات وذهب إلى أن حال أبي يزيد ووجهه الشديد الجائع ساقه إلى التفوّه بعبارات لا يفهمها إلا من سير أغوارها ومارس نفس التجربة ، ونعم بشهود أنوار الحق ولهذا فالجنيد ينفي ما يوهمه ظاهر الشطحات ، ويختفيء من أيديها على ظاهرها ومن كفر صاحبها على السواء ويلجأ إلى تأويتها بحيث تتفق مع حقائق الشرع كما فعل السراج صاحب اللمع .

ونجد بعد هذا قبولاً لهذه الشطحيات وتحليلاً عميقاً لها عند الحجاج ، بينما نجد الشيل يوافق أبي يزيد على شطحاته ولكنه يعيّب عليه إقدامه على إذاعتها والكشف عنها على الملاً وعلى غير الخاصة من أرباب المواجه والأذواق .

وبعد الشيل لا نكاد نجد شطحات أصيلة واضحة كشطحات أبي يزيد ، بل إننا لنجد نقداً مستراً لهذه الشطحات عند ابن عربى<sup>(٢)</sup> وذلك لأن المحن التي واجهها الصوفية في هذا العصر دفعت بأرباب الحقائق إلى التزام أسلوب الرمز للتمويه على الفقهاء ستراً لأسرارهم ومواجدهم العميقة إثارة للسلامة وتلميـة للنجاة من بطش حملة لواء الشرع من المنكريـن للتتصوفـ من أمثل ابن تيمية وتلاميـته .

(١) شطحات الصوفية : ص ١٤

و سنعرض فيما يلي ثناوج من شطحات أنس بن يزيد لكي تتضح لنا من خلالها العناصر المميزة للشطح على الوجه الذي أوردناه :

قال أبو يزيد :

- ١ - « سبحاني ! سبحاني ! ما أعظم سلطان ! »<sup>(١)</sup>
- ٢ - « أنا لا أنا ، أنا أنا ، لأنني أنا هو ، أنا هو هو . »
- ٣ - « طاعتك لي يارب أعظم من طاعتي لك ». .
- ٤ - « رفعني (أبي الله) مرة فاقامي بين يديه وقال لي : يا أبا يزيد ! إن خلقي يحبون أن يروك . قلت : زيني بودهانتك ، وألبسني أنايتك ، وارفعني إلى أحديتك - حتى إذا رأني خلفك قالوا : رأيناك فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك »<sup>(٢)</sup>.
- ٥ - « تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد عليه السلام : لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من الشين »<sup>(٣)</sup>.
- ٦ - « لأن ترافي مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة »<sup>(٤)</sup>

هذه صور من شطحات أنس بن يزيد يتضح منها استخدام أنس بن يزيد لصيغة المتكلم في التعبير عن ذات الله . ومهما يكن من غلبة الوجود على الصوف العارف - الأمر الذي يدفع به إلى الكشف عن سر الاتحاد - إلا أن إذاعة هذه التعبيرات - التي يشعر ظاهرها بالمخروج على القيدة والمرور عن الدين كان لا بد من أن يفضي إلى التصادم بين الصوفية والفقهاء وعامة المؤمنين ، وفي ذلك الخطر كله على إثبات الكافة ، وفتح ثغرات يلتحم منها المشككون والمترخصوص بالدين ..

(١) راجع : النور من كلمات أنس طيفور : خطوط نشره وحققه ع . بدوى ص ١١ ( شطحات الصوفية ) .

(٢) السراج : اللمع ص ٣٨٢ .

(٣) شطحات الصوفية : ص ٢١ .

(٤) م . ص ٢١ .

ويلاحظ أنه كما أن منهج التزية عند المعتزلة قد تأدى بهم إلى مواقف لا يقبلها النص القرآني الصريح، فكذلك انتهى الصوفية أيضاً إلى مثل هذه النتيجة حيناً بالغوا في منهج التزية، ويلاحظ من ناحية أخرى أن كلاً الطرفين قد استخدم في مجال الحديث عن الألوهية عبارات منفرة يتجها التوق السليم وينبأها المؤمن الصادق الإيمان.

### ٣ - حدون القصار «شيخ الملامية» ت : ٢٧١ هـ<sup>(١)</sup>:

هو أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار، نشأ في نيسابور، وصاحب سلم بن الحسين الباروسي وأبا تراب النخشبى، وعلى النصر أبازى، وكان عالماً فقيهاً على مذهب الثورى، وتوفى بنيسابور عام ٢٧١ هـ.

ويُعد أبو صالح حمدون هو شيخ فرقة الملامية، تلك الفرقة الصوفية التي نشأت في نيسابور وانتشرت منها إلى العالم الإسلامي، وقد سُئل ابنه أحمد عن طريق الملامة الذي سلك فيه والده، فقال الملامة كما ذكر لي والدِي هي الخوف من القدرة والرجاء من المرجنة.

ويذكر عنه صاحب كشف المحبوب أنه قدوة أهل الملامة والراضى بالبلاء من السلام، وإليه تُنسب القصارية وهى الاسم الثانى للملامية وستتناول الكلام عنها بالتفصيل في موضوع آخر<sup>(٢)</sup>.

وقد كانت حياة حمدون شيخ الملامية كلها زهد وتنسك وذم للدنيا راطاليها وتعبد وابعد عن كل ما يذبغ البصر من إنجامات ونزوارات النفس الشريرة.

- وسئل حمدون : من العلماء؟ قال : المستعملون لعلمهم ، والمهمنون

(١) راجع : فريد الدين العطار (تذكرة الأولياء) ج ١ ص ٣٣ - السلمي (طبقات الصوفية) ص ١٢٣ ألى نعيم (حلية الأولياء) ج ١٠ ص ٢٢١ - المحبورى (كشف المحبوب) ص ١٣٠ - ١٣٢ - ١٣٥ - ١٨٣ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٣٣٧ - ٤١٢ - ٤١٠ - ٤٣٠ (طبقات الشعراوى) ج ١ ص ٦٧ - الرسالة القشرية ص ١٠٤ ، ١٠٤ .

(٢) راجع القسم الثانى من هذا الكتاب عن (عن التنظيم الصوفى الإسلامى).

آراءهم ، والمقتنون بسير السلف ، والمتبعون لكتاب الله وسنة نبيه محمد عليه ، والناهرون عن المنكر ، صمّتهم تفكير في آلاء الله ونعمه ، نصيحتهم للخلق مبنولة ، وعيوبهم عندهم مستورّة ، يزهبون الخلق في الدنيا بالاعراض عنها ويرغبونهم في الآخرة بالحرص على طلبها<sup>(١)</sup>.

وقد حدث ذات مرة أن تسفه عليه رجل فسكت حمدون وقال : يا أخي ! لونقصتي كل نقص لم تنقصني كنقص عندي<sup>(٢)</sup> ، ثم قال : تسفه رجل على اسحاق الحفظلي فاحتمله وقال : لأى شيء تعلمنا العلم ؟ وقال أنت عبد مالم تطلب من يخدمك ، فإذا طلبت خادماً ، خرجمت من العبودية<sup>(٣)</sup> .

ومن أقواله : للخلق في يوسف عليه السلام آيات ، وليوسف في نفسه آية ، وهي أعظم الآيات وهي معرفته بمكر النفس وخدعها حين قال : «إن النفس لأمارة بالسوء»<sup>(٤)</sup> ، وقال : قد أخبر الله تعالى عن حقيقة طباع الخلق فقال ﴿ قل لو أنت تتدبر خزائن رحمة ربِّي ، إذن لأمسكم خشية الإنفاق ، وكان الإنسان قتوراً﴾<sup>(٥)</sup> .

- ومن أقواله «من أصبح وليس له هم طلب قوت من حلال ، وهم ما جرى عليه في سابق العلم له وعليه ، فإنه يتفرغ إلى كل شيء»<sup>(٦)</sup> .

- كما قال «أرى في السؤال قوة وعزّة نفس ، تظن أنك قد بلغت بهذا السؤال الحال الذي تخبر عنه ، أين طريق الضعف والفقر والتضرع والاتجاء ؟ وعندي أن من ظن نفسه خيراً من نفس فرعون فقد أظهر الكبير»<sup>(٧)</sup> .

- وسئل مرة «ما بمال كلام السلف أنسع من كلامنا ؟ فقال : لأنهم تكلموا

(١) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٣٢ .

(٢) نفس الموضع .

(٣) نفس الموضع .

(٤) يقصد قول زيلخه «إمرأة العزيز» وما أجرىء نفسى ﴿ إن النفس لأمارة بالسوء﴾ سورة يوسف آية ٥٣ .

(٥) سورة الإسراء آية : ١٠٠

(٦) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٣١

(٧) نفس الموضع السابق .

لعز الإسلام ، ونجاة النفوس ، ورضاء الرحمن ، ونحن نتكلّم لعز النفس ،  
وطلب الدنيا ، وقبول الخلق »<sup>(١)</sup> .

- ومن أقواله أيضًا « كفايتك تساق إليك ميسراً من غير تعب ولا  
نصب ، وإنما التعب في الفضول » وكذلك « مذ علمت أن للسلطان فرامة  
في الأشرار ، ما خرج خوف السلطان من قلبي »<sup>(٢)</sup> .

#### تعليق :

ويبدو من أقوال حمدون بن أحمد القصار أنه كان موغلًا في تيار الملامية ،  
وشديد الوطىء على نفسه ، مندفعاً إلى طلب مذلتها حتى يستقيم له طريق الحق  
 فهو يرى في ذاته نقصاً أشد مما يراه الغير فيها ، ويقدح في أي فضل يرتبه الغير  
لها ، ولا يرضى عن غير حال العبودية لها حتى تشقي من آفة الكبير . والفقر  
والضعف والنكبة هي علامات في مواجهة الألوهية الشاملة التي تعمّر أنحاء  
الوجود ، وهذا هو حال الملامية التي يعد حمدون مؤسساً لها .

#### ـ الحكيم الترمذى ت : ٢٨٥ هـ : .

هو أبو عبد الله الترمذى<sup>(٣)</sup> ، محمد بن علي بن الحسين<sup>(٤)</sup> ، صاحب أبا تراب  
النخشبى ، وأحمد بن خضرويه ، وبمحى بن الجلاء ، ومن تلاميذه أبو علي  
الحسن بن علي الجوزجاني ، وله التصانيف المشهورة في علوم القرآن ، وكتب  
الحديث ، وقد ذكره صاحب حلية الأولياء على أنه مستقيم الظرفية ، أي أن  
طريقته الصوفية كانت بعيدة كل البعد عن كل ما يعلق بالطرق الباطنية من آفات

(١) نفس الموضع السابق .

(٢) نفس الموضع السابق .

(٣) راجع : أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٢٣ .

المجووى : كشف المحووب ص ٤٣٠ : ٣٦٠

الشيري : الرسالة الشيرية ص ١٢٧

(٤) وينسب إلى ترمذ ، وهي مدينة تجلس على نهر بلخ بمحبون .

وخرج عن مذهب السلف الصالحة ، وأما من حيث انتقامه إلى الفرق ، فقد كان من الذين رفضوا مذهب الإرجاء ، ورددوا عليه .

ولقد ذكر الحافظ بن النجاشي في تاريخه أن الترمذى كان إماماً من أئمة المسلمين له التصانيف الكثيرة في التصوف وأصول الدين ومعاني الحديث ، كما ذكر الكلاباذى في التعرف أنه كان من أئمة الصوفية ، وقال ابن عطاء الله السكندرى « صاحب الحكم العطائية » عنه في كتابه « لطائف المن » أن شيخيه أبا الحسن الشاذلى ، وأبا العباس المرسى كانوا يعظمانه ، ويقولان عنه أنه أحد الأوتاد الأربع .

وكذلك فمن الذين أفاضوا في الكلام عن الحكم الترمذى ، صاحب كشف المحبوب ، حيث ذكر عنه أنه أول من أرھص القول بالولاية ، كما ذكر أيضاً أن هناك فرقة صوفية تُنسب إليه وتسمى « بالحكمية » ، وأنه كان أوحد أهل زمانه في علوم الظاهر والباطن ، وله تصانيف وكتب كثيرة ، وكانت قاعدة كلامه وطريقته على الولاية ، وكان يُعبر عن حقيقتها ، وعن درجات الأولياء ، ومراعاة ترتيبها .

ويقوم مذهب الترمذى - على ما يذكر صاحب كشف المحبوب - على أن الله تعالى أولياء اصطفاهم من الخلق ، وقطع همهم عن الم العلاقات ، واشتراهم من دعوى نفوسيهم وأهوائهم ، وأقام كل واحد منهم في درجة من درجات الأولياء ، وفتح عليه باب من المعانى .

ويضى المحبورى في شرح معنى الولاية في التصوف عامة ، وعند الحكم الترمذى خاصة ، فيذكر أن جميع مسالك التصوف متافقون على إثبات الولاية والتي قسمها الكلاباذى إلى ولاية اختصاص ، وولاية اصطفاء واصطنان توجب معرفتها والتحقق بها : وهي ما ورد ذكرها في القرآن الكريم حيث يقول تعالى : ﴿أَلَا إِنَّ أُولَئِكَ اللَّهَ لَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُون﴾<sup>(١)</sup>

والذى يعنيها من أقوال المحبورى والكلاباذى أنهاما يتمسكان بأن فكرة

(١) سورة يونس : آية ٦٢ .

الولاية هي فكرة إسلامية بختة نشأت في حمى الكتاب والسنّة ، وبسب منها ، بينما نجد أن بعض الدارسين الخدثين مثل « آدم متر »<sup>(١)</sup> يرجعون الولاية إلى الغنوصية المسيحية ، حيث يزعمون أن انتصافة المسلمين قد استمدوا منها هذه الفكرة ، ونقلوها إلى الإسلام .

أما الدكتور أبو العلا عفيفي فيرى أن فكرة الولاية قد انتقلت إلى الصوفية عن طريق الشيعة ، وهو يرى أن هذه الفكرة أخذها الشيعة والصوفية من مصدر سابق على الإسلام<sup>(٢)</sup> .

ومن الغريب حقاً أن يحاول بعض المؤرخين للحضارة الإسلامية أن يسلّبوا الإسلام تلقائته الخصبة ، وقدرات الممارسين فيه من علماء الكلام ، والفقهاء ، والصوفية على المبادرة والأفكار الجديدة ، والتي من السهل استبطاطها من حياة المسلمين ، ومن البحث في أغوار ومضامين المعانى الروحية للقرآن ، مضافاً إليها السلوك الروحى للرسول الكريم ولصحابته الأكرمين .

أما المراتب التي يتكلم عنها الهجوبرى ، فهى تعد من جملة المواقف الروحية التي تمثل في السلم الروحى الذى يرتقى فيه السالك السيار عبر المقامات بما يترافق عليه من أحوال ومعارف ، ثم الشمرة العليا لهذا السلم ، والتي تمثل في مراكز كبار المشايخ من أوتاد وأقطاب ... الخ .

ومن أقوال الحكم الترمذى التى من شأنها بيان مذهبه :

- نور المعرفة في القلب وإشراقة في عين الفؤاد في الصدر ، فبذكر الله يرطب القلب ويلين ، وبذكر الشهوات واللذات يقو القلب ويسىء ، فإذا شغل القلب عن ذكر الله بذكر الشهوات ، كان بمنزلة شجرة رطوبتها ولينها من الماء ، فإذا منعت الماء ليست عروقها ، وذابت أغصانها ، وإذا منعت السقى ، وأصابها حر القيظ ، ليست الأغصان ، فإذا مددت غصننا منها انكسر ، فلا يصلح إلا للقطع ، فيصير وقداً للنار ، فكذلك القلب إذا بيس

(١) راجع : « الحضارة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ٣٠

(٢) د. أبو العلا عفيفي : الصوف الشورة الروحية في الإسلام ص ٢٦٤ .

وخلال من ذكر الله ، أصابته حرارة النفس ونار الشهوة ، وامتنعت الأركان من الطاعة ، فإذا ملتها انكسرت ، فلا تصلح إلا أن تكون حطباً للنار ، وإنما يربط القلب بالرحمة ، وما من نور في القلب إلا ومعه رحمة من الله بقدر ذلك . فهذا هو الأصل ، والعبد مadam في الذكر ، فالرحمة دائمة عليه كالمطر ، فإذا قحط فالصبر في ذلك الوقت كالستة الجدباء اليابسة ، وخريف الشهوات فيها كالسمائم ، والأركان معطلة عن أعمال البر ، فدعوا الله الموحدين إلى هذه الصلوات الخمس رحمة منه عليهم ، وهيأ لهم فيها ألوان العبادة ليجالب العبد من كل قول وفعل شيئاً من عطاياه ، والأفعال كالأطعمة والأقوال كالأشربة ، فهي عرس الموحدين هيأها رب العالمين لأهل رحمته في كل يوم خمس مرات ، حتى لا يبقى عليهم دنس ولا غبار ، فإن الله اختار الموحدين ليماهى بهم يوم الجمع الأكبر في تلك الغرقات الملائكة ، لأن آدم وولده ظهر خلقهم من يده بالمحبة ، والملائكة ظهر خلقهم من القدرة ، لقوله تعالى : «كُنْ فَكَانَ ، فَمَنْ مَعَهُهُ لِلآمِينِ يَفْرَحُ بِتَوْبَتِهِ»<sup>(١)</sup>.

وكما ورد عنه أنه ، عندما سُئل عن صفة الخلق أجاب «ضعف ظاهر ، ودعوى عريضة» :

### ومن حكمه

«إذا سكت الأرواح بالسر ، نطقت الجوارح بالبر» وقال «الولي أبداً في ستر حاله ، والكون ناطق بولايته ، ومدعى الولاية ناطق بولايته ، والكون كله يكذبه» وقال «ما استصغرت أحداً من المسلمين إلا وجدت نقصاً في معرفتي ، وما من الناس من الوصول إلا لركضهم في الطريق بغير دليل»<sup>(٢)</sup> ومن أقواله أيضاً : «ما صنعت حرفاً عن تدبير ، ولا ينسب إلى شيء منه ، ولكن كان إذا اشتد علىّ وقتني أسلّي به»<sup>(٣)</sup>

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٣٤

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٢٧

(٣) نفس الموضع

(٤) نفس الموضع

- « من جهيل أو صاف العبودية فهو بنعوت الربوبية أجهيل »<sup>(١)</sup>
- « الدنيا عروس الملوك ، ومرأة الزهاد ، أما الملوك فتحملوا لها ، وأما الزهاد فنظروا إليها وأبصروا آفها فتركتوها »<sup>(٢)</sup>

ويروى أبو بكر الوراق أن الحكيم الترمذى قال له يوما : يا أبا بكر : سأمضى بك اليوم إلى مكان ، فقلت الأمر للشيخ ، وسرت معه ، ولم يمض كثيرا حتى رأيت خيمة حمراء كبيرة جداً ، وتحتها ذهبياً موضوعاً على حافة عناء تحت شجرة خضراء وسط تلك الصحراء ، وقد جلس عليه شخص ارتدى ثياباً طيبة ، فلما اقترب منه محمد بن علي « الترمذى » رضى الله عنه وسلم ، نهض الرجل وأجلسه تحت التخت ، فلما مضت مدة ، أقبلت من كل ناحية جماعة من الناس ، حتى اجتمع هنالك أربعون شخصاً ، فأشار إلى السماء ، فظهر ما كول فأكلنا ، وسأل محمد بن علي [ الترمذى ] سؤالاً ، وتكلم الرجل طويلاً في ذلك السؤال ، بحيث لم أفهم من حديثه كلمة ، فلما انقضى بعض الوقت استأذن محمد بن علي ورجع ، وقال لي : يا أبا بكر ، أذهب فقد صرت سعيداً إلى الأبد ، وعدنا إلى ترمذ بعد فترة ، وقلت إليها الشيخ ، أى مكان كان ذلك ، ومن كان الرجل ، قال : كان ذلك تيه<sup>(٣)</sup> بني إسرائيل ، وكان ذلك الرجل القطب المدار عليه ، قلت إليها الشيخ ! كيف وصلنا في هذه الساعة من ترمذ إلى تيه ؟ قال : يا أبا بكر ، لاشأن لك بالوصول والسؤال والكيفية<sup>(٤)</sup>.

ويعلق المجويرى على ذلك بأنه علامه على صحة الصحو لا السكر .  
كما يروى أبو بكر الوراق أيضاً قائلاً « ذات يوم أعطاني محمد بن علي الترمذى بعض أجزاء من تصانيفه وقال : « إلق هذه في جيحون ، فلما

(١) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٣٥

(٢) نفس الموضع

(\*) التيه هي أرض بين أثينا ومصر وبحر القنطرة وجبل السرة من أرض الشنة ، والمغالب على أرض التيه الرمال ، وفيها مواضع صنبه ، وبها تحف وعيون مفترسة قديمة ، وينتشر حد من حدودها بالمحاجز .  
وتحد ينتهي إلى معازة في ظهر ريف مصر إلى حد القنطرة ( أنظر مصححة البزار ج ١ ص ٤١٢ ) .

(٣) المجويرى كشف المخجوب ص ٤٦٣ .

خرجت نظرت ، فكانت كلها طرائف اطيفة قلم يطاو عن قلبي ، فوضعتها في منزل وعدت وقتله : أقيتها ، قال : فما رأيت ؟ قلت : لم أر شيئاً ، قال : لم تلقها ، قلت لقد صارت مشكلتي مشكلتين ، أحدهما : لم يقول إلها في الماء ، والأخرى ، أى برهان سيظهر ؟ ورجعت وأخذت الأجزاء ، وجئت إلى شاطئه جيحوذ متألم القلب ، ورميت الأجزاء من يدي ، فرأيت الماء قد انشق ، وظهر صندوق مفتوح ، وسقطت فيه هذه الأجزاء ، وأغلق الصندوق بإحكام ، وجرى الماء على حاله ، فعدت وقتله له ، فقال : الآن أقيتها ، قلت أيتها الشيخ استحلفك بعزة الله أن تقول لي هذا السر ، فقال : أعلم أنك كنت قد صنعت كتاباً في علم هذه الطائفة يصعب على جميع العقول تحقيقه ، وقد طلبه مني أخي الخضر عليه السلام<sup>(١)</sup> ، وكانت سكة قد أحضرت هذا الصندوق بأمره ، وأمر الله تعالى أن يوصله إليه<sup>(٢)</sup>.

### تعليق :

ويتضح من جملة أقوال الترمذى أنه كان عالماً بمعتقدات القوم ، وأسرار الطريق ، وقد تكلم كثيراً عن الولاية ودرجاتها ، وعن المعرفة الصوفية في حقيقتها ، وأشار إلى التكين والتلوين ، وإلى السر الأعظم الذى لا يكتشف إلا للصوفية وحدهم ، وقد أشار إليه رمزاً بالفاتحى التي أقيمت في صندوق يصل ما بين السالك والحضرى الأولى عليه السلام ، وكذلك فقد أشار إلى طى المكان وطى الزمان ، وعلى أيام حال فإن التصوف عند الحكيم الترمذى في جملته صورة مبكرة للتتصوف الإسلامى كما سنجد فيما بعد في كتب مؤرخى التصوف .

(١) يلاحظ أن أمثال هذه الحكاية تكرر في كتب الصوفية ، إذ أن لكل صوف نسب مع سيدنا الخضر ، وصلة روحية به ، إذ هو صاحب سيدنا موسى عليه السلام كا هو معروف في القرآن الكريم .

(٢) كشف المخجوب ص ٤٧٣

## ٥ - أبو علي الروذباري ت : ٣٢٤ هـ :

بعد أبو علي الروذباري من متنسوقة المدور الأول الذين لم تتضح لهم بعد المواقف الصوفية المذهبية ، ومضوا في طريق العارفين يمهلون السبيل للمسالكين في هذا الطريق عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة ، والالتزام بالربط الشام بين مناسك العبادة وأسلوب المجاهدة الروحية ، أو بمعنى أدق هو من هؤلاء الصوفية الأوائل الذين فهموا تماماً معنى الصلة الوثيقى بين الشريعة والطريقة والحقيقة .

ومن جملة أقواله :

- البداية هي كالبداية ، والنهاية فهي كالنهاية ، فمن ترك شيئاً في نهاية ما كان يعمل في بدايته فهو مخلوع ، والمراد بهذا أن الذى بدأ طريق الصوفية في إخلاص وقناعة ، ثم لم يمض به إلى نهاية بحيث لا تكون النهاية ، أى الوصول إلى الهدف الأخير من الطريق - وهو وجه الله أو الحضرة الإلهية أو معاينة الكشف أو الحذب - فإنه إذا لم يتحقق له ذلك وانتكس في الطريق فلن يصل إلى بلوغ هذه الثمرات الروحية ، وهو على هذا الحال يكون قد فقد حقيقة الطاعة والإخلاص ، وخدعه الشيطان ، فانتبذ طريق الجماعة والأخوة الروحية ، وهذا هو الخطأ المشين الذى يعاقب الله عليه أصحابه بإذلامهم في حماة النكسة ، وإنكسار النفس وضياعها ، ويكون هذا بمثابة إعلان أو إشهار بالطرد من الطريق .

وبينا نجد السالك السالك يمضي قدماً في طريق الأنس لا تعكره كدورات الأيام متحققاً بفهم الإشارات الروحية حتى يصل إلى اليقين ، وهو في هذا يقول « فإن تحقق صفو الوجود مشتملاً على الإشارات لا يلوئى على أحد »

- وكان يقول أيضاً :

حد القناعة حُمُّر الكل منك إذا لاح المزيد بجد عنه مطلعاً<sup>(١)</sup>

(١) انظر الممع ص ٥٢٥

وكذلك

فإن تحقق وصف الوجه مشتملاً على الإشارة لم يلو على الطمع<sup>(١)</sup>

- ويقول : « لا رضى لمن لا يصبر ، ولا كمال لمن لا يشكر ، بالله وصل العارفون إلى محبه ، وشكروه على نعمته » وهذا نجد جملة من الأحوال والمقامات تتردد في هذا القول مثل الرضا والصبر والشكر والوصول والمحبة ، كما نجد أيضاً إشارة إلى العارف ثم إلى النعمة الإلهية التي تمثل في أن يهب الله الأحوال القلوب المربيدين ، وقد ربط الصبر بالرضا والشكر بالكمال ، والوصول بالمحبة وبالموهبة الإلهية .

وكان يقول إن المشتاقين إلى الله يجدون حلاوة الوقت عند وروده لما كشف لهم من روح الوصول إلى قربه ، وهي حلاوة أحلى من الشهد ، ويتردد في هذا المعنى مصطلحات صوفية تشير إلى الطريق ، ومنها الوقت والوارد .

والوقت هنا هو الحال الذي يكون عليه المريد ، وكذلك الشوق والمشتاق وكذلك الوصول والكشف والقرب ... الخ .

ومن أقواله « من رزق ثلاثة أشياء فقد سلم من الآفات » :

- (أ) بطن جائع معه قلب خاشع .
- (ب) فقر دائم معه زهد حاضر .
- (ج) صبر كامل معه قناعة دائمة .

وتتردد هنا أيضاً ألفاظاً صوفية منها الأرزاق جمع « رزق » ويقصد بها الرزق السماوي أي نعمات الأننس الإلهية ، والبطن الجائع إشارة إلى الرهد في الدنيا ، والقلب الخاشع إشارة إلى إخلاص الوجدان الصوف ، وتطهيره استعداداً للمضي في المواجهة ، وأيضاً ينطبق هذا على قوله لأن إكتساب الدنيا هو مذلة الفوس ، وأما اكتساب الآخرة فهو عزه لها .

ومن أقواله أيضاً « من الإغترار أن تسيء فيحسن إليك ، الإنابة

---

(١) المراجع السابق ص ٤٣٦

والنوبة توهماً أثلك تساحع في اخفوات ، وترى أن ذلك من بسط الحق لك ، وفي هذا القول ترية للمسالك يعرض فيها أبو علي الروذباري لآفات الغرور التي قد تصيب المريد في أولى مراحل الطريق ، فيتوهم على غير حق أن الله قد أسقط عنه الصغائر في الأخطاء ، وأنه غفر له فيتخلى عن الإنابة والتوبة ، ويشعر عن غير حق أنه أصبح في مقام البسط بالنسبة لله سبحانه وتعالى أي أنه موضع الرضا والقبول الإلهي ، ومقام البسط هو على عكس مقام القبض ، وقد يكون البسط حالاً عند البعض أو مقاماً عند الآخرين .

وهذا المقام أو الحال تجلى فيه النفس في صورة الكمال النوراني والسعادة والعزوة ونظام المعرفة ونظام الكشف ، وقد تحدث النكسة في الطريق للمريد ، وهو في حال البسط إذا ما أساء الأدب أثناء مثوله في الحضرة الإلهية ، ويكون ذلك عائقاً له عن تحصيل ما هو أعلى من مقامات العارفين .

ومن أقواله أيضاً « تشوّقت القلوب إلى مشاهدة ذات الحق ، فأُلقيت إليها الأسمى فركنت إليها مشغوفة بها عن الذات إلى أوان التجلّى<sup>(١)</sup> »

والمراد بالأسمى الصفات ، وهو يشير في قوله إلى أنه حينما اشتاقت قلوب العارفين إلى مشاهدة الذات الإلهية فقد نظمت الأسمى - أي الصفات - لكي تكون موضوعاً لهذا الشوق ، ولتشغل النفس بها عن الذات إلى حين ترويض النفس .

## ٦ - أبو بكر الشبلـى ت : ٣٣٤ هـ<sup>(٢)</sup> :

هو أبو بكر « دلف بن جحدر » وقيل اسمه « جعفر بن يونس » وأصله من خراسان ، ولكنه ولد في بغداد أو سامراء ، وكان أبوه من كبار الحراس في بلاط الخليفة العباسى ببغداد ، وقد أشتهر الشبلـى في الفترة المعاصرة للحلاج ، وقد توفي عام ٨٤٦ هـ أي سبعة وثمانين عاماً ، وبذلك يكون ميلاده على وجه التقرير حوالي عام ٢٧٥ هـ .

(١) حلبة الأولياء ج ٢ ص ٣٥٧

(٢) راجع عنه :

ويحكي عن الشبل حادثة وقعت له ، وكان لها تأثير في إيقاظ قلبه من الغفلة ودفعه إلى طريق القوم ، ومقتضاه أنه قد جاءته في أحد الأيام رسالة من الخليفة تدعوه للمنشول بين يديه ، وكان الشبل في ذلك الوقت حاكماً على بلدة « ديمافاند » واتفق أن وصلت رسالة أخرى إلى حاكم الري للمنشول بين يدي الخليفة في نفس الوقت ، وبعدما ارتدى الشبل وحاكم الري الثياب الرسمية التي يخلعها الخليفة على ولاته ، ويمثلوا بها بين يديه ، وحدث أن تخط حاكم الري ومسع أنهه وفمه في تلك الثياب التي خلعها عليها الخليفة ، ووصل ذلك إلى علم الخليفة ، فأمر بأن تنزع عنه تلك الثياب ، وأن يعاقب بشدة ، ويقال من وظيفته كحاكم .

وحينا رأى الشبل ذلك حدث نفسه قائلاً « إذا كان هذا الرجل الذي تخط في ثياب حاكم يعامل مثل تلك المعاملة القاسية ، فما هو الشأن إذا كان قد تخط في ثياب الخليفة نفسه ، ومن ثم فقد عاد إلى الخليفة ، وتوجه إليه بالحديث قائلاً : « أيها الأمير إنك موجود فان ، وتغضب لأن الثياب التي وهبها لولاتك يحدث لها ما حدث لثوب أمير الري ، وأنت تعلم ما قيمة الزى الذي ترتديه ، إن الله ، وهو مالك الملك ، قد منحنى ثوب الشرف والعزة ، ومحبته ومعرفته ، فكيف يقبل أن استخدم ذلك كمنديل في خدمة رجل فان .

ومالبث الشبل أن غادر بلاط الخليفة ، وذهب من توه إلى جماعة الصوف خير النساج فتاب على يديه ، وملك عنده بعض الوقت حتى أرسله النساج بدوره إلى الجنيد ، ولزم الشبل صحبة الجنيد الذي أخذ يوجهه ويعده لدخول الطريق بالمحايدة ، وتصفية النفس فأمره أولاً بالعمل في الصيد ، ثم بيع الملح ،

= اللعن المطوسى .

مرأة الجنان للباعنی ص ٣١٧ : ٣١٩

طبقات الصوفية للسلمي

حلبة الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني

الرسالة القشيرية

تراث بغداد المخضب البغدادي ج ٤ ص ٣٨٩

كتف المخوب للهجويري ص ١٥٥ : ١٥٦

وبيات الأعيان لابن خلkan ج ٢ ص ٢١٥

وبعد ذلك أمره بالتسول في بغداد لمدة عام ، ولما يشعر الشيل بأنه قد حصل من وراء ذلك شيئاً مفيدةً من المعرفة الالزمة لسلوك الطريق ، إلا أن الجنيد كان يبغى من وراء ذلك إشعاره بأنه لا خير في الاعتماد على الناس ، وبعد ذلك أمره بأن يذهب إلى البلدة التي كان يحكمها ، ويرد ما عليه من مظالم لأهلها ففعل ذلك للدرجة أنه ظل يجد طوال أربع سنوات في طلب واحد من أهل المظالم حتى وجده فاسترضاه ، ثم رجع إلى الجنيد الذي أمره بأن يعود سنة أخرى إلى التسول لكي يقضى على ما في نفسه من كبراء وعجب .

وكان الشيل يدفع للجنيد ما يحصله من التسول ، ولكن الجنيد كان يتركه جائعاً ، ولا يعطيه مما حصله شيئاً ، وحينما انتهى العام ضمه الجنيد إلى جماعته مشترطاً أن يكون خادماً للجماعة ، وبعد مرور عام آخر سأله الجنيد عن رأيه في نفسه فأجابه الشيل بأنه يشعر بأنه أقل الموجودات شأنًا ، فقال له الجنيد : الآن أرى أن إيمانك تام .

ومنذ هذه اللحظة مضى الشيل يحمل في كل مكان السكر ، ويضع في فم كل من يقول « الله » قطعة من السكر ، ثم بعد ذلك كان يضع المراهم والدنانير في فم كل من ينطق باسم الله ، ولكنه لم يكتف بذلك ، بل امتنق حسامه بعد ذلك لكي يطبع برقية كل من يشير إلى الاسم الإلهي ، ولما سُئل عن سبب هذا التحول ، قال إن كنت أظن أن الناطقين باسم الله ينطقون الاسم الإلهي بعد تجربة ومعرفة خالصة ، ولكنني تأكدت الآن أنهم ينطقون الاسم الإلهي عن غير وعي أو معرفة أو إيمان ، ولكن تمثيلاً مع التقليد ، وأنه لا يسمح أن يذكر اسمه تعالى بلسان غير طاهر .

وأخذ الشيل يسجل بعد هذا اسم الله على كل مكان يقابلها ، وحينما وصل إلى مسامعه فجأة صوت يذكره بأنه إلى متى يبحث عن الاسم الإلهي ، وأنه إذا كان مؤمناً حقاً فيجب أن يبحث عن ذات الله ، وليس عن اسمه فقط ، أي يبحث عن المسمى وليس عن الاسم فقط .

وحياناً استمع الشيل إلى هذا الهاتف فارقته الراحة وصفاء النفس ، واستبد به حب عنيف لم يستطع أن يقاومه ، فألقى بنفسه في مياه نهر الفرات العميق ،

ولكن مياه النهر قادفت به إلى الشاطئ ، فما بثت أن ألمى بنفسه إلى النار ، ولكتها لم تتحقق به أذى ، فقصد بعد ذلك إلى مكان تجمعت فيه سباع حائمة ، ورمي بنفسه عليها فترت السباع مدعاة منه ، وبعد ذلك ألمى بنفسه من على قمة جبل فحملته الريح وأرسلته سالماً إلى الأرض ، واستبد به القلق بعد ذلك ، وانجع إلى الله صارخاً كيف أن الماء ولا النار ولا الحيوانات الجائعة أو الجبال لم تقض عليه ، وحينذاك سمع هاتفًا قائلاً ما معناه: إن من هو مقبول عند الله لا يمكن أن يكون مقبولاً عند أحد غيره .

ولما كثرت زروات الشبل المشابهة كبله الناس وأودعوه في مستشفى للمجاديف ، وقالوا أنه مجنون ، فرد عليهم قائلاً: إبني في نظركم مجنون وأنتم أصحاب ، إني أدعوا الله أن يزيدني من جنوني هذا ، وأن يزيدكم من هذه الصحة ، لأن هذا الجنون يقربني من الله أكثر فأكثر ، وأما هذه الصحة التي أنت عليها فهي تجعلكم بعيدين عن الله .

وحيثما أرسل الخليفة أحد الأطباء للعناية به رفض أن يتناول الدواء ، وقدف به بعيداً قائلاً إن مرضي هنا لا يشفى بهذا الدواء ، وقد ظل الشبل مقيداً في سلاسله إلى أن توفي عام ٣٣٤ هـ .

- ومن أقوال الشبل التي يمكن أن تتضح معها مكانته في التصوف<sup>(١)</sup>:
- أنه عندما سُئل عن الوفاء أجاب بأنه هو « الإخلاص في النطق ، واستغراق السرائر بالصدق »
- وكان يقول التصوف ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك .. وهو أيضاً التألف والتعاطف .
- وسئل عن الرهد فقال هو « تحويل القلب من الأشياء إلى رب الأشياء »
- وقيل له نراك جسماً بديناً والحبة تضنى ، فأنشأ يقول
- أحب قلبي وما درى بدني      ولو درى ما أقام في المحن

(١) راجع طبقات الشيشي ص ٣٣٩ إلى ص ٣٤٨ ، حلية الأولياء ج

- ومن أقواله أيضا : « قلوب أهل الحق ظاهرة إليه بأجنحة المعرفة ، ومستبشرة إليه بموالاة الحبة » وكان يقول عن الحرية « الحرية هي حرية القلب لا غير »

- وسئل هل يتحقق العارف بما يبدو له فقال : « كيف يتحقق بما لا يثبت ، وكيف يطمئن إلى مالا يظهر ، وكيف يأنس بما يخفى ، فهو الظاهر الباطن ، الباطن الظاهر ثم أنشأ يقول :

فمن كان في طور الهوى ذاق سلوة  
فإن من ليلها غير ذات سلوة  
وأكثر شيء نلتنه من وصالها  
أمانى لم تصدق كل معنة بارق

ويتبين من هذا قصده أن الحقيقة بعيدة ، وأن من يقولون أنهم رأوها إنما رأوا ظناً وأمان وحسبان .

- ومن أشعاره كذلك :

واسمعت أني منك ما ليس تسمع  
وكذبت طرف فيك والطرف صادق  
لكيلا يقوشا إنتي بك مولع  
ولم أسكن الأرض التي تسكنها  
ولا عنك إقصاء ولا فيك مطعم  
فلا كبدى هدا ، ولا لك رحمة  
فكأنه إذا تراني له تحقيق حال  
شوشة باللبسي والإشكال

- وسئل الشبل إلى ماذا تستريح قلوب المشتاقين ، فقال إلى سرور من اشتاقوا إليه وموافقته ، وأنشد يقول :

أسر بعهلك فيك لأنى  
ولو سلت عظامي عن بلاهـا  
لأنكـرت البلا وسمـعت حجاـدا  
لهـيب الشوق في يـسألـهـا ردـاـ

- وسئل الشبل إلى ماذا تخـنـ قلـوبـ أـهـلـ الـعـارـفـ فقالـ إـلـىـ بـدـايـاتـ ماـ جـرـىـ  
لـهمـ فـيـ الغـيـبـ مـنـ حـسـنـ العـتـابـ فـيـ الـحـضـرـةـ بـغـيـتـهـ عـنـهاـ .ـ وـأـنـشـأـ يـقـولـ :ـ

سـقـياـ لـعـهـدـكـ الـذـىـ لـوـ لمـ يـكـنـ  
ماـ كـانـ قـلـبـىـ لـلـصـابـةـ مـعـهـدـاـ

وـمـنـ خـلـاصـةـ أـقـوـالـ الشـبـلـ تـسـتـيـنـ لـنـاـ بـعـضـ الـنـعـامـ الرـئـيـسـيـةـ لـتـصـوـفـ الـعـصـرـ

ومنها أن الحب عند الصوفية أصبح له سلطانه الواسع الكبير وأنهم حينا يدخلون إلى هذا المتعلق الكبير من عالم الصوفية يرشفون كأس الحب حتى الثالة ويخشى الحب أبصارهم وحياتهم ، وهو حب مطهر عن المنس موجه إلى الله وهو أساس الألفة مع الله والإخلاص في طلب المعرفة ، والجد في ترقى السلم .

والأمر الثاني الذي نجده عند الشيلى أنه على الرغم من أن الأحوال عند الصوفية هي مواهب إلهية لا تكاد تثبت إلا بتأيد من عند الله ، وأنها عندما تثبت وتتكرر تصبح مقامات يُعرف بها أصحاب المراتب من الصوفية إلا أنه لا يتمسك بهذه الأحوال زيادة في التأكيد من أنها نابعة حقيقة من المصدر الإلهي ، ومن النبع الخاقاني الندرار .

وهكذا عرف الشيلى بأنه صوفى متعلق بالمقامات بعد أن رسخت ، فلما من الأحوال في بدواتها مخافة أن تكون ظلونا أو أوهاما أو من عبث الشيطان بالصوفية ، وهذا الموقف من الشيلى كان ضروريًا جدًا لكي يتأنسى به المتضوفة بعد أن ذاع أمرهم وتوهم البعض منهم أنهم الوائلون ، فانتكسوا وذلّلوك بعد أن عبث الشيطان بمحاجتهم فصور لهم أحوالاً شيطانية على أنها من قبيل الأحوال الإلهية وهذا حال كثير من الذين ارتدوا في منتصف الطريق ، وتملكهم جذبات الشيطان .

#### ٧ - جعفر الخلدي ت : ٣٤٨ هـ :

هو أبو محمد جعفر بن نصير الخلدي<sup>(١)</sup> ، ولد في بعدها وتوفي فيها عام ٣٤٨ هـ ، وعرف باسم محمد الخواص السائح ، اللامع ، القوام ، ذي الأخلاق الحميدة ، صحب أخيار الرجال ومنهم الجنيد وسفيان الثورى ، وروى في البغدادي وسمون الحب ، وكان من نفس طبقة الصوفية التي انتموا إليها ، مع أنها نرى أنه قد لا يخرج بأقواله عن طائفة متأخرى الزهد في الإسلام .

وكان أبو جعفر من صوفية بغداد الذين اهتموا بالمجاهدة ، وسلكوا طريق تربية النفس ومعالجة أمراضها الأخلاقية المذمومة ، وإظهار طبيعة العلاقات

(١) راجع حلية الأولياء ج ١ ص ٣٨١ - ٣٨٢ .

الجادلة بين المرأة والآخرين ، وتقديم الفتوة والأخلاق عن الرياء والفاقد ، وتطهير القلب من الشواغل عن الله والتوكيل عليه في الرزق « أينما كان العبد ، وأينما استقر به المقام » ، والمضى في سبيل المجاهدة الحقة حتى تسكن القوى قلب المؤمن وتحقق له سكينة الصالحين إن شاء الله . ومن أقواله في لذة المعاملة مع الله :

« لا يجد العبد لذة المعاملة مع الله مع لذة النفس ، لأن أهل الحقائق قطعوا العلاقة التي تقطعهم عن الحق قبل أن تقطعهم العلاقة عنه سبحانه »<sup>(١)</sup>.

ويقصد أبو جعفر بهذا القول ، أن لذة المعاملة مع الله أى الغبطة الروحية التي يحس بها الواصل إلى ، الحضرة الإلهية والتحق بها ، هذه الغبطة تشغل نفس المريد ، وتطغى على كل ما علاها من لذة النفس التي يشعر بها من سعادة لأى أمر ، وهذه اللذة الخاصة بالنفس إنما تمحى لكي تفسح الطريق للذلة أو غبطة شديدة تجم عن صلة النفس بالله وقربه منها ، وتحققها بأنه تعالى أقرب إليها من حبل الوريد كما في قوله تعالى : ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حِلْ الْوَرِيدِ ﴾<sup>(٢)</sup>.

ولهذا فهو يوضح موقفه هذا مفسراً سبب هذا العكوف النفسي في حالة تواجد لذة المعاملة مع الله في النفس بأن نفوس الصوفية أو أهل الحقائق أو السالكين مع الله ، تبدأ أولاً بقطع العلاقة - أى عدم التعامل - مع غير الله ، أى مع الخلائق ، فمادامت علاقتهم تتجه إلى الله وتعاملهم لا يتوجه إلى الخلائق لأنهم بذلك يكونون على صلة بالله وحده وهم يحتزرون من إقامة أى علاقات أو صلة دنيوية مع الخلائق أى مع غير الله ، ويقطعون كل علاقة من هذا النوع مع غير الله .

وثمة نقطة أخرى وهو أنه في هذا العصر الذي عاش فيه الخلدي ، كان المعنى ينصب على أن الله هو الذي يتفضل حباً منه لأهل الحقائق ، بأن يقطع بينهم وبين الخلائق الدنيا ، وأن يفيض عليهم الحب والمعرفة ، ويكون قطع

(١) الرسالة القشيرية ص ١٦٧ .

(٢) سورة ق آية : ١٦

العائق إذن تفضلاً من جانب الحق ، ووهد منه سبحانه وتعالى على من اصطفاهم من عباده الصالحين .

- ومن أقواله في الفتوى «أن الفتوى احتقار النفس وتعظيم حرمة المسلمين »<sup>(١)</sup>.

والفتوى هي تربية فروسية معروفة ، وهي مطلب من مطالب رسول الله عليه السلام ، التي يطالب بها شباب المسلمين ورجالهم ، وبها ترتفع مكانة المسلمين وتعظم شوكتهم ، وهي بالإضافة إلى الفروسية الجسدية ، أخلاق مثالية تحض على نجدة الغير وإغاثة الملهوف وحماية الديار والشهر في الدفاع عن التغور الإسلامية وفي الرباط مع جيوش الإسلام - أما المقصود بها هنا عند أى جعفر فهو المعنى الأخلاق أو الديني أو كما ورد في القرآن الكريم عن أهل الكهف : ﴿إِنَّمَا فِتْيَةُ آمِنَّا بِرَبِّهِمْ وَزَدَنَاهُمْ هَذِهِ﴾<sup>(٢)</sup>

والمقصود بأن الفتوى هي احتقار النفس ، أنه بقدر ما يختقر المرء ذاته ويردع نزواتها ويضغط على أهوائه بقدر ما يكون في ذلك إعلاء ل شأنها وتعظيم لحرمتها ودفعاً لها إلى سلوك الطريق إلى الحق ومع الحق ، وهذا هو المعنى الذي يبحث فيه الصوف من قدر نفسه ، إنما يرتبط بما يعتقده أهل الملامنة من آراء ، أنهم يرون أن ترويض الإرادة الإنسانية الفردية والوصول إلى تمام تطهيرها إنما يكون عن طريق إيلامها وتوجيه اللوم المستمر لها ، ففى ذلك إيقاظ لها من بواعظ الغفلات وتحطيم لكرياتها وعزتها القائمة على التسلط والتحكم في رقاب الناس .

ومن أقواله في مواجهة النفاق والرياء والحسد على الإخلاص :

«الفرق بين الرياء والإخلاص أن المرء يعمل لبرى والمخلص يعمل ليصل »<sup>(٣)</sup>

(١) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٨١ ، ٣٨٢ راجع أيضاً أن العلاء العفيفي - منشورات الجمعية المصرية الفلسفية - الملامنة والفتوى والتتصوف .

(٢) سورة الكهف آية : ١٣

(٣) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٨٢

ويقول : « من الزم طريق المعاملة على الإخلاص أراحه الله من الدعاوى الكاذبة »<sup>(١)</sup>

والامر الذى لاشك فيه أن من جملة الرذائل الدينية ، ومن بين آفات النفس المتردية ، نجد النفاق والرياء وما رذيلتان مضادتان للصدق والإخلاص ، وما كان من الممكن أن يثاب أو يعاقب المرء إذا كان الإخلاص أو عدمه أمرا ظاهرا يراه الجميع ويشعرون به ويخكموه عليه ، كان من الصعوبة بمكان أن يحكم الناس على ما بطن من أفعالهم أو سيئاتهم قبل أن تتخذ طريقها إلى التنفيذ ، وهذا هو ما يفعله الصوف ، إذ أن الصوفية قوم يبنون إخلاصهم على نوايا باطنية وليس على مظاهر خارجية فحسب ، وربما فعلوا ما هو مضاد لها فيما بعد ، ومن هنا كان الإخلاص والصدق من أهم مميزات الصوف ، لأن فضائله في معظمها باطنية بعيدة عن الظهور وكان الله وحده هو الذي يستطيع أن يتحقق وأن يعرف مدى إخلاص عبده السيار ومدى نفاقه وريائه .

ومن أقواله في التوكل : « التوكل استواء القلب عند العدم والوجود »<sup>(٢)</sup> أى أن التوكل عنده هو أن يكون الرزق وعدمه لدى قلبك سواء سواء ، فلا تفرح بما آتاك ولا تحزن على مالم تحققه ويقول الله عز وجل في حكم آياته : ﴿ لَكِلَّا تَأْسُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا فَرَحْوَا بِمَا آتَكُمْ ﴾<sup>(٣)</sup>

ويروى الخلدي عن الجنيد هذه الرواية فيقول : « دخلت على الجنيد فوجدته محيوماً ، فقلت يا سيدنا : أدع الحق تعالى أن يشفيك . فقال : لقد كنت أدع بالآمس فنوديت في سرى : أن جسدك ملك لنا ، فإذا شئنا جعلناه صحيحاً ، وإذا شئنا جعلناه عليلاً ، فمن أنت حتى تتدخل بيننا وبين ما نملك ؟ فاقطع تصرفك لتكون عبداً ، والله أعلم بالصواب »<sup>(٤)</sup>.

ومن أقواله في التقوى : « أن ما بين العبد وبين الوجود أن تسكن التقوى

(١) حلية الأولياء ص ٣٨٢ .

(٢) كشف المخوب ج ١ ص ٣٦٨ .

(٣) سورة الحديد آية : ٢٣ .

(٤) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٨٢ .

قلبه ، فإذا أسكنت التقوى قلبه نزلت عليه بركات العلم ، وزالت عنه رغبة الدنيا »<sup>(١)</sup>

أى أن صلة العبد بهذا العالم هو أن يستقر في مقام التقوى ، وأن تكون التقوى هي قوام حياته وهي مرتبة إيمانية عالية ، إذا سكنت لديه أشاعت في ذاته روح الطمأنينة والاستقرار فيتجه إلى العلم ، فتنزل عليه بركته وتزول عنه أهواء الدنيا ورغباتها . فيكون من عباد الله الذين يمشون على الأرض هونا مصداقاً لقول الله عز وجل : ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هُوَنًا وَإِذَا خَاطَبُهُمُ الْجَاهِلُونَ ، قَالُوا سَلَامًا ﴾<sup>(٢)</sup>

هذه هي أقوال أبي جعفر محمد الخلدى ، تتم عن تقوى وصلاح وشفافية روحية وسعى واقتدار على الطريق ، وتوكل تنفتح له معه مغاليق الإيمان ، فتكون المجاهدة والصدق والإخلاص طريقاً للوصول إلى الكشف واليقين كما سيحدث فيما بعد في الدور الثالث من أدوار التصوف الإسلامي .

وبعد أن استعرضنا بعض الأقوال المتصوفة من الدور الثاني وتجاربهم الروحية ، فإنه يمكن أن نميز الفترة الثانية من أطوار الحركة الصوفية في الإسلام بظهور طائفة من شيوخ التصوف الهامين من أمثال السراج صاحب اللمع والذى هاله ما وصل إليه حال المتصوفة من إظهار أسرار تجاربهم الروحية ، الأمر الذى عرضهم لنقامة الفقهاء فحاول أن يبرر هذه المواقف وأن يقرب بينها وبين مواقف أهل السنة وأخذ عن السراج الإمام أبو حامد الغزالى<sup>(٣)</sup> في القرن الخامس الهجرى .. ونجد الغزالى يتكلم في كل أبواب التصوف تقريباً فيخوض في ميدان المعرفة الصوفية ويقول : إن السعادة التي وعد الله بها

(١) الرسالة القشيرية ص ١٦٧ .

(٢) سورة الفرقان آية : ٦٣ .

(٣) أشرنا إلى موقف الغزالى استكملاً لما بحث هذا الدور من أدوار التصوف الإسلامي ، على الرغم من أن الغزالى قد ظهر في وقت متاخر عن هذا الدور ( القرن الخامس الهجرى ) والسبب في هذا أن موقف الغزالى يرتبط أشد الارتباط بالتصوف السنى عامة ، وبعد امتداداً طبيعياً لحركة التصوف كعلم للارادة أو الأخلاق تلك الحركة التي تميز بها التصوف في الدور الثاني من أدواره .

المتقين ليست هي الجنة ونعمتها ولكنها المعرفة والتوحيد . وفسر المعرفة بأنها معرفة حضرة الربوية المحيطة بكافة الموجودات إذ ليس في الوجود شيء سوى الله وأفعاله . والكون كله من أفعال الله . أما التوحيد على رأيه فهو أن يدرك العارف الواحد الله سبحانه وتعالى على حقيقته من حيث هو . أى من حيث أن له صفات الإلوهية . ومن حيث أن له أفعالاً ينفرد بها ولا يشاركها فيها غيره . فالمعرفة الصوفية إذن - على رأي الغزالى - هي معرفة الربوية المحيطة بكل الموجودات ، والصوف في معرفته لأفعال الله ، أى لخلق الله، يتوجه بهذه المعرفة الصوفية إلى ذاته تعالى فيدرك وحدته الحقيقة بالله من حيث أنه فعل من أفعال الله . وحينما يصل إلى هذا المقام ويتحقق بهذا الاتصال الروحى السامي يشعر بعفة عميقة . ويتكلم الغزالى أيضاً في الأحياء .. عن المعرفة التي تولد عنها هذه السعادة الدافقة فيقول إن العلوم على قسمين :

علوم ضرورية : يحكم العقل بصدقها .

علوم غير ضرورية : وهي التي تحصل في القلب في بعض الأحوال .  
وهذه الأخيرة تحصل في القلب بطريق الإلقاء ويسموه الإلقاء في الروع أى في النفس - وهو نوع من البث الخفى في النفس لا نعرف من أين يأتي ، ويسمى إلهاماً . وهو قوام المعرفة الصوفية التي يجعلها المتصوفة أعلى مرتبة من مرتبة المعرفة القائمة على الإدراك الحسى والعقلى المستخدمة في العلوم والمعارف البرهانية والحسية الكسنية . وقد يتخذ بعضهم العلم الاستدلالي الكسي مع المجاهدة والتطهر والخلوة وسيلة لاجتلاب العلم اللدنى القائم على الإلهام وهو المعرفة الأحق بالنظر . وهؤلاء هم متفلسفون الصوفية أمثال : السهوردى وابن عربى . وكذلك ابن سينا في رسائله الصوفية كجى بن يقطان أو رسالة الطير . فان هؤلاء المتفلسفون من الصوفية يبدأون الطريق بأسلوب غير أسلوب المجاهدة ، إذ أنهم يروضون النفس ويطهرونها عن طريق إكتساب العلوم ، فالعلم في نظرهم يولد الفضائل ويطهر النفس وينعدها لنجرية الكشف . وهذا معنى قول الغزالى : « إن بعض الصوفية يتخذون العلم الكسي سبيلاً لاجتلاب العلم اللدنى » .

وقد أشار الصوفية في هذا الباب ( باب المعرفة ) إلى كشف حجب الحسن ليصل الحجوب بعد رفعها عنه إلى ما وراء الحسن أو الحجب من معانٍ . فإن رفع الحجب الحسنة يعد جزءاً من تعاليم الطريقة الصوفية فالنفس محجوزة أو محجوبة عن علمها بأسترنجب رفعها لكي تعلم ذاتها وتتحقق من مصيرها . وتم عملية الرفع التدريجي لحجب الحسن بطريقـة المـجاھـدة وتصفـيـة النـفـس عن كل ما سـوى الله وتعـذـيـتها بالـذـكـر وـالـأـدـعـيـة وـالـأـورـاد وـقـرـاءـةـ القرآن وـأـدـاءـ المـرـيدـ للـفـرـائـص وـسـائـرـ الـعـبـادـاتـ معـ العـزـلـةـ وـالـإـعـتـكـافـ وقد يـصـلـ بـعـضـهـمـ بـعـدـ هـذـاـ إـلـىـ التـبـرـ بـالـمـغـيـلـاتـ ،ـ وـقـدـ يـصـرـ بـعـضـ الـآـخـرـ إـلـىـ أـنـ يـتـحـقـقـ بـقـامـ كـنـ أوـ «ـ المـطـاعـ»ـ<sup>(١)</sup>ـ فـيـصـرـفـ فـيـ الـمـوـجـودـاتـ وـتـصـبـحـ هـذـهـ تـحـتـ إـرـادـتـهـ وـمـنـ هـذـاـ

جاءـ معـنىـ القـطـبـ الـذـىـ عـلـيـهـ عـمـادـ الـوـجـودـ وـلـوـلاـ وـجـودـ هـذـاـ القـطـبـ لـاـهـارـ الـبـنـاءـ الـكـوـنـيـ .ـ وـالـأـقطـابـ هـمـ عـلـةـ بـقـاءـ هـذـاـ الـكـوـنـ وـعـلـةـ حـفـظـهـ وـاسـتـمـارـاهـ ،ـ أـوـ بـعـنـىـ آـخـرـ نـجـدـ أـنـ تـلـكـ الصـورـةـ الـتـىـ سـيـقـدـمـهـاـ لـنـاـ الجـيلـ عنـ الإـنـسـانـ الـكـامـلـ فـيـ كـتـابـهـ «ـ الـإـنـسـانـ الـكـامـلـ فـيـ مـعـرـفـةـ الـأـوـاـئـلـ وـالـأـوـاـخـرـ»ـ لـاـ تـضـمـنـ صـفـاتـ إـنـسـانـيـةـ كـلـكـ الـصـفـاتـ الـتـىـ نـعـهـدـهـاـ فـيـ بـنـيـ الـبـشـرـ .ـ وـحتـىـ إـذـ أـشـارـ الجـيلـ إـلـىـ صـفـاتـ إـنـسـانـيـةـ هـذـاـ الـمـوـجـودـ الـكـامـلـ فـيـانـ هـذـهـ الصـفـاتـ يـأخذـهـاـ عـلـىـ سـبـيلـ الـجـازـ فـيـشـيرـ بـهـ إـلـىـ صـفـاتـ أـخـرـ مـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ .ـ فـنـجـدـ الـفـعـلـ الـإـنـسـانـيـ هـوـ الـخـلـقـ الـإـلهـيـ .ـ وـالـأـمـرـ الـإـنـسـانـيـ لـاـ يـتـعـلـقـ بـالـإـرـادـةـ الـإـنـسـانـيـ الـبـشـرـيـ وـلـكـهـ أـمـرـ التـكـوـنـ الـإـلهـيـ .ـ وـالـأـمـرـ الـإـنـسـانـيـ لـاـ يـتـعـلـقـ بـالـإـرـادـةـ الـإـنـسـانـيـ الـبـشـرـيـ وـلـكـهـ أـمـرـ التـكـوـنـ الـإـلهـيـ .ـ إـنـ الـإـنـسـانـ الـكـامـلـ يـدـرـكـ مـاـ لـاـ يـجـاـوزـ مـيـدانـ الـعـقـلـ الـإـنـسـانـ وـيـتـعـاـمـلـ مـعـ قـوـانـينـ الـطـبـيـعـةـ وـقـوـانـينـ الـفـكـرـ بـلـ نـجـدـ أـنـ هـذـاـ النـطـقـ هـوـ نـطـقـ مـنـ نـوـعـ آـخـرـ ،ـ نـطـقـ مـعـارـضـ لـلـنـطـقـ الـبـشـرـيـ وـإـدـرـاكـ مـنـاقـضـ لـهـ عـلـىـ طـولـ الـخـطـ فـالـإـدـرـاكـ الـبـشـرـيـ يـقـومـ عـلـىـ اـحـتـرـامـ الـقـانـونـ الـطـبـيـعـيـ ،ـ أـمـاـ النـطـقـ أوـ الـإـدـرـاكـ الـإـنـسـانـيـ عـنـ الـإـنـسـانـ الـكـامـلـ ،ـ فـإـنـهـ يـقـومـ عـلـىـ إـدـرـاكـ مـاـ هـوـ خـارـقـ لـلـقـانـونـ الـطـبـيـعـيـ ،ـ وـكـذـلـكـ الـقـدرـةـ عـلـىـ الـإـتـيـانـ بـالـكـرـامـاتـ وـالـمـعـجزـاتـ ،ـ وـهـذـهـ الـكـرـامـاتـ وـالـمـعـجزـاتـ هـيـ خـواـرـقـ لـلـقـانـونـ وـصـفـةـ تـعـلـقـ بـالـإـنـسـانـ الـكـامـلـ ،ـ وـهـذـاـ الـإـنـسـانـ الـكـامـلـ الـذـىـ

(١) راجـعـ مـشـكـاةـ الـأـنـوـبـرـ لـلـغـزـلـ ،ـ نـشـرـةـ أـبـوـ الـعـلـاـ عـبـيـدـ

تحقق له الكرامات هو صاحب الولاية الصوفية . فالولي عند الصوفية هو الإنسان الكامل إذ هو القطب ، ولو أن بعض طوائف الصوفية ترى أن القطب أرفع منزلة من الولي ، بل هو أرفع منزلة من النبي عندهم - وخاصة عن الباطنية كما يقول ابن تيمية فتاويه الأمر الذي دفع به إلى تكفيتهم .

### أهم ميزات هذا الدور :

١ - في هذا الدور استعمل الصوفية عبارات جديدة ، وظهرت لديهم مصطلحات كثيرة ، وتناولوا بالبحث مشكلات نظرية فلسفية ، وكان كلامهم في المواجه والأذواق والمقامات والأحوال ، فأكثروا الكلام في الوجود والقرب والبعد والقبض والبسط والسكر والحمى والجذب والمكافحة ، كما أشاروا إلى التوحيد وإلى معنى وحدة الشهود، ولم تكن وحدة الوجود التي بدأ ظهورها في أواخر هذه الفترة إلا مظهراً من قوهم : « لا اله الا الله » فأخذوا يسعون دائرة الألوهية ويسيقون دائرة المخلوقية حتى انتهوا إلى قوهم بأن لا موجود في الحقيقة إلا الله . وهذا هو مضمون وحدة الوجود عند الصوفية .

هذه المسائل ظهرت في القرن الثالث المجري ، ومهما قيل عن تأثير التصوف الهندي أو المسيحي أو الأفكار الفارسية أو اليونانية أو أفكار مذهب الصابئة وغير ذلك من التيارات الأجنبية على الحركة الصوفية الإسلامية ، فإن حركة التصوف الإسلامي بدأت إسلامية = كما قلنا واستمرت في طريقها ذات أصلة ودفع ذاتي تنتقل من طور إلى طور وهي تحمل تأثيرات مختلفة لا تغير من طابعها الأساسي إلى أن وصلت إلى مرحلتها الأخيرة .

ونلاحظ أيضاً أن كثيراً من الصوفية لهم أقوال مبعثرة لا يمكن أن تستند إليها في تكوين مذهب صوف كامل ، وذلك مثل شطحات البسطامي وأقوال الجنيد ، ومتفرقات كلام ذي النون المصري ، وعلى الرغم من ظهور هذه الأفكار التي أشرنا إليها وهي أفكار لاتتفق مع تعاليم الدين ، إذ أن ظاهرها يختلف مع الشرع ، إلا أن الكثيرين من معنتقى هذه الآراء كانوا متسلسين بدينهم يقيمون الصلاة في أوقاتها ويؤدون الفرائض ، ولذلك كان بعض أهل

الحدث يعصفون على الصوفية ويفرون هم شطحاتهم لأنهم رأوا فيه آيات من الورع والتقوى .

٢ - وعلى الجملة فإنه قد ظهرت في هذا الدور - كما قلنا - المعرفة الصوفية والكشف الصوفي الذي تعانيه النفس خلال تجربة الاتباع ، وظهر كذلك التمييز بين العارف والعبد ، وبين الشريعة والطريقة والحقيقة .

٣ - في هذا الدور أيضا بدأ كلام الصوف عن علم الحقيقة ، وحقائق الموجودات وترتيب الأكوان ، وصلورها عن الله ، وصلة العالم بالله ، كما تأثرت الفلسفة الإسلامية جملة بهذه الترعة الصوفية ، إذ أنها تقوم أصلاً - فيما عدا ابن رشد وفلسفته - على أساس أفلاطوني محدث يؤمن أصحابه بنظرية الفيض وصلور الموجودات عن الله ، وانتهاء سلسلة الصدور إلى روح القدس أو العقل الفعال مصدر إلهام النفس الإنسانية ، وأساس وجودها ، مما هو موجود أيضا عند فلاسفة الصوفية بأسلوب أو باخر . كما سبق أن ذكرنا من قبل .

٤ - ظهر كذلك تيار خطير وهو الذي رأى الصوفية من خلاله ، القدرة على التصرف في الكون ، وكيف أن الصوف حينما يصل إلى مقام كن أو المطاع يتمنى له بالهمة الإنسانية أن يحدث شيئاً ما ، أي أن يسخر موجودات العالم ، وخصوصاً موجودات العالم السفل ، وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة كانت شائعة بين رجال التصوف الشئي ، إلا أنهم كانوا يؤمنون بأن الله إنما يجري على يد أوليائه الصالحين أموراً هي من صميم أعمال القدرة بحسب الحديث القدسى .

وقد ورد في كتاب مشكاة الأنوار للغزالى ذكر هذه النظرية - أي نظرية المطاع - تطبيقاً للآلية الكريمة <sup>(١)</sup> ذى قوة عند ذى العرش مكين « مطاع ثم أمين » <sup>(٢)</sup> ولكننا لوجود هذه النظرية فيها ، فضلاً عن احتواه على نظرية كاملة في الإشراق في موضع آخر من كتابنا هذا قررنا عدم صحة نسبة مشكاة الأنوار إلى الغزالى لوجود هذه النظرية فيها ، فضلاً عن احتواه على نظرية كاملة في الإشراق

(١) سورة التكوير آية : ٢٠ ، ٢١

ستظهر فيما بعد عند السهوروبي الإشراق بعد وفاة الغزالى بأكثر من ثمانين عاماً .

٥ - كان ظاهرة الشطح التى ذاعت فى أخريات هذا الدور أثراها الخطير فى استارة رجال الشرع ضد المتصوفة ، الأمر الذى أفضى ببعضهم إلى نهايات محزنة كما سرى في الدور الثالث من أدوار التصوف الإسلامي ، لاسيما في موقف الحالج وتجربته المريرة .

٦ - بدأ بعضهم يمزج التصوف بعلم الكلام كالجندى والمحاسى ، ونجد أثر ذلك في مباحث التوحيد ، وقد استمر هذا التيار فيما بعد عبر القرون المتأخرة عند الإيجي والبيضاوى والشعرانى وغيرهم من المتكلمين والصوفية ، حيث نجد خليطاً من علم الكلام والفقه والفلسفة والتصوف ينصور في بوتقة واحدة ، وتسمى بالحكمة الإلهية ، والأمر الذى لا شك فيه أن المتبتعين لهذا التيار المزجى الغريب يرون أنه قد ظهر في بلاد المغرب والشرق على السواء ، لاسيما في عصور الظلام ، حيث خيف في القرون المتأخرة على العلم والثقافة الإسلامية من الضياع والتبدى ، لذلك عمل الناظار في كل علم من هذه العلوم الدينية على ضمها في وشيعة واحدة مادامت كلها تتجه إلى خدمة الشريعة والحقيقة والعقيدة ، ومادام المهدى منها هو أعلى مرتبة في الطلب ، وهو التوحيد ، وقد ازدهر هذا النوع من الحكمة ، وأصبح هدف المدارس وأصحاب الشروح على علم الكلام والفلسفة والتصوف في إيران على عهد صدر الدين الشيرازى في القرن السادس عشر الميلادى أى في أواخر القرن العاشر الهجرى ، والذي سمى كتابه الأسفار الأربع أو الحكمة المتعالية ويقصد بها الحكمة الإلهية .

٧ - كان لاتفاق الكثرين من المریدين حول الصوفية الكبار أثره في نشأة الطرق الصوفية كالطيفورية والحلاجية والنورية ، وقد أشرنا في أكثر من موضع في هذا الكتاب إلى بعض هذه الطرق التي لا تزال منتشرة في العالم الإسلامي ، وقد تضمن الملحق الأخير لهذا الكتاب دراسة عن بعض طرق شمال وغرب أفريقيا ، وعن الطريقة السنوسية خاصة .

٨ - ونحن بقصد استعراض الحياة الصوفية من خلال دورها الثاني ينبغي

لنا أن نذكر ما سبق أن أشرنا إليه في ميزات الدور الأول ، وكيف أن منهج الأدوار التاريخي إنما يعطي صورة تقريرية وغير قاطعة للحركة الصوفية في الإسلام ، ومن ثم فإن التقسيم الذي اتبناه في كتابنا هنا كان محاولة منهجية زمانية لإعطاء صورة تقريرية لتطور الحركة الصوفية عبر تاريخ المسلمين لكي يكون دراسة زمانية متطورة للوجه الروحي المشرق للحضارة الإسلامية ، ولكن هذا لا يعني أن هذا التقسيم إلى أدوار يُعد حاسماً ومانعاً للتداخل الزمني ، إذ أنه لا يمكن بالنسبة للتيارات الفكرية أو الروحية أن تخضع لأى قيد أو تحديد زمني حاسم ، فقد يستمر تيار ما منطلقاً وحده عبر أدوار تالية عليه ، ولكن نقطة انطلاقه تكون في دور سابق ، فمثلاً نجد أن نقطة ارتكاز التصوف السنّي إنما تمثل زمانياً وواعباً في الدور الأول من أدوار التصوف الإسلامي حيث التزم الصوفية بالعقيدة والشريعة أى بالكتاب الكريم وسنة رسول الله ﷺ ، ولكن هذا لا يمنع أن تضم شخصية كشخصية الغزالى أو السراج أو ابن تيمية في تصوفة من حيث الانطلاق والبنية والموضع مع التصوف السنّي ، مع أنها مواقف صوفية انتشرت زمانياً في خلال إنتشار التيارات الروحية للدور الثالث المتأخر زمانياً .

وقد آثرنا الإكفاء بمناهج أصولية لهذا النوع من التصوف السنّي قبل الدخول في مضامين التصوف الفلسفى ، ولم نذكر من الشخصيات التي تتفق مع آراء هذه المدرسة السنّية في التصوف مادة وشكلًا ، ولكنها تتبع عنها زمانياً مثل الشخصيات التي أشرنا إليها آنفاً ، ومع هذا فإننا نحيل القارئ على ما كتبناه عن تجربة الغزالى الصوفية ، ولاسيما في كتابه المنفذ من الضلال<sup>(١)</sup> .

---

(١) انظر كتاب تربيع المفكر الفلسفي في الإسلام

## الدور الثالث من أدوار التصوف الإسلامي

وبعد انقضاء الدور الثاني أخذ نوع جديد من التصوف يبدأ في الظهور ، وقد كانت الفلسفة قد أخذت تشق طريقها إلى محيط الحياة العقلية عند المسلمين ، ولو أن المذاهب الفلسفية لم تكتمل إلا في وقت لاحق .

ويلاحظ أنها قد رأينا أن ندرج في هذا البحث شخصيات صوفية ذات طابع صوفي كامل ، وقد استخدمت الفلسفة كأدلة للتعبير عن مضامين الحياة الروحية ، وهلذا فإن التجاء هذا النوع من الصوفية إلى التفاسير لم يكن غاية لهم يستهدفونها من وراء تكوين المذهب ، بل كان الهدف النهائي روحاً بحثاً ، إذ أن الحكمة البحثية - أى الفلسفة - هي وسيلة من وسائل الوصول عندهم تجتمع إلى المحاجدة الروحية ، وثمرتها الحكمة الذوقية ، وأما الذي يجمع هاتين الحكمتين - أى بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية - فذروة الوصول إلى جناب الحق ، فهو الذي سماه السهروردي الإشراق بالحكيم المتأله ، وهو المقدم في الصناعتين ، أى في كل من الحكمة البحثية والحكمة الذوقية على ما سنرى فيما بعد .

أما الفلسفه فقد مضوا شوطاً بعيداً في التفسير الفلسفى للعالم بحسب المنظور الفلسفى المنطقي الذى يستند إلى البرهان وترتيب الأدلة ، ولا سيما عند الكبدي والفارابى وابن سينا ، ولكنهم اضطروا إلى الواقع فى أسر الصيغة الفلسفية التى شاعت عند الإسلاميين والمسيحيين حينذاك ، والتى تمثل فى نظرية الفيض والعقول العشرة ، والتى كان مصدرها تاسوعات أفلوطين ، وبصفة خاصة أثولوجيا أرسطو طاليس ، وهى جزء ملحق من هذه التاسوعات ، ولم تتبه إلى زيف هذه الأصول المنحولة إلا بعد أن نقلت إلينا النصوص اليونانية الصحيحة بعد سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح ، وفرار علمائها منها قاصدين شمال إيطاليا حيث استطاعوا أن يعيدوا النظر فى هذه الوثائق ، وأن يتمكنوا من التعرف على الوجه الصحيح لهذه النصوص اليونانية .

ويضاف إلى هذا التيار اليوناني الملفق الذي كان له أثره على الحياة العقلية والروحية عند المسلمين تياراً آخر من الآراء الغنوصية والفارسية ، والتي تألف منها ما عرف باسم الأفكار الباطنية أو الهرمية ، وكان مصدرها أيضاً مدرسة الإسكندرية ، حيث تداخلت مع الكتب الخرقية ، وذاعت فيما بعد في العالمين المسيحي والإسلامي ، وتناثرت عند المسلمين فيما ورد في رسائل إخوان الصفا التي ينبغي الرجوع إليها لمعرفة التلقيق والغموض وأسلوب العرافة والسحر والتنجيم الذي أصاب العصور الإسلامية المتأخرة ، وكان له أثره البالغ على أساليب الطريق الصوفي وتيارات فكره المرتبطة به .

وعلى كل حال فإنه يمكن القول بأن المسحة الصوفية التي ارتبطت بالفلسفة الإسلامية عند بعض فلاسفة الإسلام من أمثال ابن سينا والفارابي ، قد جاءت بسبب قوفهم بفيض العقول عن الواحد واعتبارهم العقل الفعال الإنساني نهاية لسلسلة الفيوضات الإلهامية الصادرة من الواحد ، فيكون العقل الفعال هو مصدر الإلهام الإلهي للإنسان ، وكذلك مصدر الفيض والتعلم .

وهكذا تكتمل النظرة الفلسفية عند المسلمين بختامة صوفية هي لب المعرفة وثمرتها الأخيرة .

وقد أحسن ابن سينا بعمق الصلة بين التصوف والتفلسف فشرح في مقامات العارفين - وهو الجزء الأخير من الإشارات والتبشيرات - نظريته في التصوف ، ووصف الأحوال والمقامات ، وتكلم باستفاضة عن الكسب والمواهب ، وعن حركات الترق والسلم الروحي والذكر والسماع وغيرها من آداب التصوف ومطالبه .

ومع وجود هذا الرابط القوى بين الفلسفة والتصوف ، فإننا نكتفى بأن نوضح الصلة بين التصوف والتفلسف ، وكيف أن كلاً منها ناتج يختلف عن الآخر من حيث المطلقة والتصور ، فالفيلسوف يتوجه إلى التفسير ومحاولة فهم العلاقة بين الله والعالم ، والصلة بين الإنسان والوجود كله ، ومدى ارتباط فعله بالفعل الإلهي ، ومعرفة واسعة بميتافيزيقا الفعل الإنساني ، وبالأسباب التي تكمن وراء ظواهر الكون .. إلخ ، وهو يستند في كل ذلك إلى الدليل

والبرهان - كما سبق أن ذكرنا - في قبول الموقف ومناقشتها وهذا فحينا تنضاف إليه ضمية صوفية ، فإنها ترتبط بمذهبه ارتباطاً شكلياً كتبجة لقول الإسلاميين بنظرية الفيض وبالعقل الفعال الذي التزم معه الفلسفة الإسلامية بأن تأخذ في النهاية وجهة صوفية غير مرتبطة عضوياً بجملة المذهب على الرغم من أن ابن سينا بالذات قد تعددت لديه الرسائل الصوفية إلى جوار مؤلفاته المشائية الكبرى والصغرى ، فهذه على الجملة فلسفة مشائية ينضاف إليها التصوف دون أن يكون مقصوداً لذاته من حيث هو أسلوب للمجاهدة والتطهير ، ومنهج عمل لتركية النفس وبلغوها إلى جانب الحق جل جلاله .

أما الفلسفة الصوفية أو فلاسفة التصوف ، فهم على العكس من أصحاب الفلسفة المشائية الإسلامية ، إذ أنهم يبدأون حياتهم بتعلم الفلسفة المشائية ، وهي ما يسمى بالحكمة البحثية ، وذلك لإعداد أنفسهم عن طريق البحث العقل للدخول في طريق المجاهدة الروحية ، أي في مجال الحكمة النبوية ، فتكون الحكمة البحثية إذن مجرد مقدمة للإنطلاق منها إلى الغاية المرجوة ، وهي الحكمة النبوية فيصبح طريق التطهير الروحي الصوف هو الأصل ، وهو المدف ، وهو الغاية رغم استخدامه للأسلوب البحثي كوسيلة أولية للوصول إلى الحضرة الإلهية ، أو إلى نور الأنوار .

ولما كنا قد عالجنا موضوع فلسفه الإسلام المشائين في موضع آخر من كتاباً)، لهذا فستقوم في هذا المجال بالتعرض لبعض فلاسفه الصوفية بادئين بالخلج الذي - ولو لم يكن فيلسوفاً صوفياً بالمعنى التام - إلا أنه يعد بداية مرحلة جديدة إنخد فيها المتصوفة وجهة باطنية أو فلسفية غير متمسكين - في حقيقة أمرهم بالكتاب والسنة ، أو بمعنى آخر أنها تواجه في الدور الثالث مرحلة تبعد فيها مضمون التصوف الإسلامي عن الموقف السنوي الحالص على الرغم من أن أصحاب هذا الدور جميعاً يصرحون بأنهم يتترمون جادة الكتاب والسنة على ما سترى .

---

(١) راجع تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام للمؤلف

## ١ - الحسين بن منصور الحلاج<sup>(١)</sup> - ٥٥٨ هـ - ٢٤٤ هـ - م ٩٢٢ م « بدايات التصوف الفلسفى »

هو أبو عبد الله بن منصور بن محمى المعروف باسم « أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج »<sup>(٢)</sup> ، ولد فى البيضاء عام ٢٤٤ هـ فى مكان يسمى بالطور من اصطخر بفارس ، وكانت نشأته فى واسط بالعراق .

وعندما ناهز سن العاشرة عشرة اتصل بالصوفى سهل بن عبد الله التسترى فى بلدة تستر بالأهواز ، وتلتمذ عليه لمدة ستين .

وفى عام ٢٦٠ للهجرة ارتحل الحلاج إلى البصرة ومكث بها ثمانية عشر شهراً وهناك اتصل بالصوفى أئمّة عمرو عثمان المكي وأخذ عنه ، ولكن التزاع ما لبث أن دب بينهما ، فانفصل على جفوة بينهما .

وفى البصرة أيضاً تزوج الحلاج من زوجته أم الحسين ابنة الصوفى أبو يعقوب الأقطع ، وفي عام ٢٦٤ قدم الحلاج إلى بغداد وتلتمذ فيها على الجنيد الصوفى . وكذلك فقد التقى بإبراهيم الخواص فى الكوفة بعد عودته من الحج إلى مكة عام ٢٨٢ هـ ، وبعد ستين من حججه انشق على الصوفية واعتزل بتستر إلى عام ٢٨٦ هـ ، وفي هذه السنة بدأ رحلته إلى خراسان وفارس واستمرت هذه الرحلة خمس سنوات حرر أثناءها أولى مؤلفاته بالأهواز ، وسمى خلال هذه الفترة « بالحلاج » ثم سمى « بأبي المغيث » فيما بعد عام ٢٩٣ أثناء رحلته إلى الهند وتركستان ووعظه بهما ، وكان قد عاد لتوه من الحج الثاني إلى مكة عن طريق البصرة عام ٢٩١ ، وفي هذه السنة الأخيرة ولد ابنه حامد .

وقد قام الحلاج بحججه الثالث عام ٢٩٤ هـ وعاد إلى بغداد ، وهناك واجهته

(١) راجع ضميمة عن الحلاج بعنوان « مناقشة التفسير المسيحى للتصوف الإسلامي عند لويس ماسيون ، وبالنسبة للحلاج خاصة »

(٢) هذه الدراسة تستند إلى : « أخبار الحلاج » ، « سوانح الحلاج » ، « الطواوين » ، « عذاب الحلاج وسحر الشخصى لحياة الحلاج للويس ماسيون » وكذلك كتب الترجمات والسير والطبقات المؤرخة في البحث .

فتوى ابن داود الأصفهانى الظاهري عام ٢٩٧ م فاضطر إلى الهرب والاختفاء بسوس من أعمال الاهواز ، ولم يلبث أن اعتقل وتم استجوابه بسوس ، وكانت محكمة الأولى أمام الوزير ابن عيسى واستمر حبسه ثمانية سنوات مما أكسبه عطف الجمهور .

وفي عام ٣٠٩ هـ استمرت محكمته الثانية سبعة أشهر أمام الوزير سالم وانتهت بأن رفع حامد فتوى بقتله إلى الخليفة المعتصم (وسمى أيضاً المقتدر) موقعاً عليها من القاضى إلى عمر الأزدى وألى الحسين الأشنى .

وقد قتل الحاج عند باب الطاق ، وأحرق جسده وذر رماده في نهر دجلة ، وكانت وفاته في ٢٤ ذى القعدة عام ٣٠٩ للهجرة .

هذا ويورد الخطيب البغدادي القصة الكاملة لحياة الحاج ومحكمته ومقتله<sup>(١)</sup> وكذلك يذكره صاحب وفيات الأعيان فيقول : «أبو معثث الحسن بن منصور الحاج» الزاهد المشهور ، س البيضاء وهي بلدة بفارس ونشأ بواسط بالعراق وصاحب أبا القاسم الجبيش وغيره . والناس في أمره مختلفون من يبالغ في تعظيمه ومنهم من يكفره .

ورأيت في «مشكاة الأنوار» للغزالى فصلاً طويلاً عن حاله يعتذر فيها «الغزالى» عن قوله (أي قول الحاج) : «أنا الحق» و «ما في الجبة الا الله» ، وهذه الاطلاقات التي ينبو السمع عن ذكرها ، وقد حملها كلها على حامل حسنة ، وأولها ، وقال : هذا من فرط الحبة وشدة الوجد ...  
وينسب إليه قوله :

لَا كُنْتَ إِنْ كُنْتَ أَدْرِى كَيْفَ كُنْتَ ، وَلَا  
لَا كُنْتَ إِنْ كُنْتَ أَدْرِى كَيْفَ لَمْ أَكُنْ

وقوله أيضاً :

إِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَبْتَلَ بِالْمَاءِ

(١) تاريخ بغداد : تاليف الحافظ آنی بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي - المجلد الثامن ص ١١٢ -

وعن ابن ثوابة القصري أنه سمع الحلاج وهو على الخشبة يقول :

طلبت المسقرا بكل أرض فلم أر لى بأرض مستقرا  
أطع مطامعى فاستعبدتى ولو أن قفت لكت حرا

يقول صاحب الوفيات « وبالجملة ف الحديث طويل وقصته مشهورة . والله متولى السرائر و كان جده موسيا ، و صحب أبا القاسم الجيد ومن في طبقته وأفتقى ( أكثر ) علماء عصره باباحة دمه .

ويقال إن أبوالعباس بن سريح كان إذا سئل عنه يقول : هذا رجل خفى عنى حاله وما أقول فيه شيئا ، وكان قد جرى منه كلام في مجلس حامد بن العباس وزير الإمام المقتدر بحضور القاضى ألى عمر فأفتقى بخل دمه وكتب خطبه بذلك وكتب معه من حضر المجلس من الفقهاء : فقال لهم الحلاج : ظهرى حمى ، ودمى حرام وما بخل لكم لأن تقولوا على بما يبيحه ، وأنا اعتقادى الإسلام ، ومذهبى السنة ، وتفضيل الأئمة الأربع : الخلفاء الراشدين ، وبقية العشرة من الصحابة ، رضوان الله عليهم أجمعين : ولى كتب فى السنة موجودة فى الوراقين ، فالله الله فى دمى !! ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم ، إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا من المجلس ، وحمل الحلاج إلى السجن .

وكتب الوزير إلى المقتدر يخبره بما جرى في المجلس ، وسير الفتوى ، فعاد جواب المقتدر بأنه القضاة ، إذا كانوا قد أفتقوا بقتله ، فليسلم إلى صاحب الشرطة ، وليتقدم إليه بضربه ألف سوط ، فإن مات من الضرب ، وإلا ضربه ألف سوط أخرى ، ثم يضرب عنقه ، فسلمه الوزير إلى الشرطي ، وقال له ما رسم به المقتدر ، وقال : إن لم يتلف بالضرب فتقطع يده ثم رجله ثم يده ثم رجله ثم تخز رقبته وتحرق جنته ، وإن خدعاك وقال لك : « أنا أجرى الفرات ، دجلة ذهبا وفضة » فلا تقبل ذلك منه ، ولا ترفع العقوبة عنه . فسلمه الشرطي ليلا ، وأصبح يوم الثلاثاء لسبعين . وقيل : لست بقين من ذى التعددة ، سنتان تسع وثلاثمائة ، فأخرج رجه عند باب الطاق . واجتمع من العامة كثير ، لا يحصى عددهم ، وضربه الجناد ألف سوط ، ولم يتأوه ، بل

قال للشريطي نا بلغ سنتها : ادعني إليك ، فان لك عندي نصيحة تعدل فتح قسطنطينية ، فقال له : قد قيل لي عنك أنك تقول هذا وأكثر منه ، وليس (لي) إلى أن أرفع الضرب عنك سيل ، فلما فرغ من ضربه قطع أطرافه الأربع ، ثم جز رأسه وأحرق جسنه ، ولما صارت رماداً ألقاه في دجلة ، ونصب الرأس ببغداد على الجسر<sup>(١)</sup> . وجعل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يوماً . واتفق أن دجلة زادت في تلك السنة زيادة وافرة ، فادعى أصحابه أن ذلك بسبب إلقاء رماده فيها .

وادعى بعض أصحابه أنه لم يقتل ، وإنما ألقى شبهه على عدو له ، والحلالج : بفتح الحاء المهملة ، وتشديد اللام ، وبعدها ألف ، ثم جيم وإنما لقي بذلك لأنه جلس على حانوت حللاج ، واستقضاه شغلاً ، فقال الحللاج : أنا مشتغل بالحللاج ، فقال له : امض في شغلى حتى أحلاج عنك ، فمضى الحللاج وتركه ، فلما عاد رأى قطنه جميعه مخلوجاً ...<sup>(٢)</sup> .

ويستطرد صاحب الوفيات فيرد على قول أبي المعالي الجوني (إمام الحرمين) الذي ذهب إلى أن الحللاج أحد ثلاثة توافقوا على إفساد العقيدة الإسلامية بخطة مدبرة وثانيهم هو ابن المفعع أو المفعع الخراساني في قراءة أخرى أما ثالثهم فهو أبو سعيد الحسن بهرام القرمطي .

ويلاحظ أن ابن المفعع قد قتل عام ١٤٥ هـ في عصر المنصور ، وكذلك فان بغداد التي شهدت مأساة الحللاج لم يتم بناؤها إلا في عام ١٤٩ هـ، بينما قتل الحللاج عام ٣٢٩ هـ أما المفعع الخراساني فقد قتل نفسه بالسم عام ١٦٣ هـ ، وعلى هذا فمن الحال تاريجياً أن يلتقي الحللاج بأي من هذين الرجلين .

(١) وقد ذكر الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) أنه في نهاية المحاكمة حاول الوزير أبو حامد أن يتصل من نيمة أعدام الحللاج ويلقى بها على الأمة كلها ، فجمع الشهود والفقهاء الذين وافقوا على أعدامه وفي مقدمتهم ابن مكرم وأوزع إليهم أن يجتمعوا حول مكان صلب الحللاج ويصيغوا : «نعم ! أقطعه : ففي قطمه صلاح المسلمين ودمه في رقابنا » فأثرله الجناد من على الصليب ، وضرب عنقه وإن جذعه في بارية وصب عليه النفط فاحترق وأصبح رماداً ، ذرة في نهر دجلة ، أما رأسه فقد نصباً على سوراً السجن .

(٢) وفيات الأعيان : ج ١ ص ٤٠٥ رقم ١٨١ طبعة محي الدين القاهرة .

وكذلك فإنه ليس هناك ما يثبت أن الحلاج التقى بالجناني القرمطي الذي قتل على يد خادمه، ومع ذلك فمن الجائز القول باجتنابهما ، يبقى إذن - في نظر صاحب الوفيات - أن يكون ثالث هؤلاء الثلاثة شخص آخر غير ابن المفعع أو المقنع الخراساني ، ويرجح أنه ابن الشلمغاني (أبو جعفر من بن على الشلمغاني) الذي قتل عام ٣٢٢هـ ، وقد أحدث مذهبها غالباً في التشيع والتناسخ وحلول الألوهية فيه ، بل ادعى الربوبية . ومن أتباعه ابن أبي عون ، وقد قتله الخليفة الراضي عام ٣٣٢هـ .

ويختتم ابن خلkan كلامه عن هذا التامر الثالث على العقيدة الإسلامية بقوله : إن هذا كله من قبيل التمويهات والأخبار التي لم تثبت صحتها . وعلى أية حال فقد كان في ظاهر أقوال الحلاج ما يشعر أهل الظاهر بخروج صاحبه عن العقيدة ومروره عن الدين .

### أخبار الحلاج :

وقد وردت في كتاب «أخبار الحلاج»<sup>(١)</sup> طائفة من الروايات عن حياة الحلاج وعقيدته .

١ - قال السراج : «وبلغني أن جماعة من الحلوليين (ومنهم الحلاج) زعموا أن الحق عز وجل أصطفني أجساماً حلّ فيها بمعانى الربوبية وأزال عنها معانى البشرية» .

٢ - قال عمرو المكي : «كنت أمشي الحسين بن منصور في بعض أزقة مكة وكانت أقرأ القرآن ، فسمع قراءتي ، فقال : يمكنني أن أقول مثل هذا ففارقه» .

٣ - كان عمرو بن عثمان يلعن الحلاج ويقول : «لو قدرت عليه لقتلته بيدي فقلت : بأى شيء وجد عليه الشيخ . فقال : قرأت آية من كتاب الله عز وجل . فقال : يمكنني أن أقول أو أؤلف مثله وأنكلم به .

---

(١) أخبار الحلاج نشرة لويس ماسيون

؟ - قال أبو بكر بن مثاد : « حضر عندنا بالدينور رجل ومعه مخلة فما كان يفارقها لا بالليل ولا بالنهار ، ففتشوا المخلة ، فوجلوا فيها كتاباً للهلاج عنوانه : من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان ، فوجه إلى بغداد ، فأحضر وعرض عليه ، فقال : هذا خطى وأنا كتبته ، فقالوا : كت تدعى النبوة ، فصرت تدعى الربوبية ! فقال : ما أدعى الربوبية ولكن هذا « عين الجمع » عندنا ، هل الكاتب إلا الله تعالى ، واليد فيه آلة ؟ ! »

٥ - استعمال الحلاج للتدليل على صحة أقواله ثلاثة من أصحابه منهم أبو محمد الجرجيري<sup>(١)</sup> ، ولما سئل قال : « هذا كافر ، يقتل من يقول هذا

٦ - سئل أبو عبد الله بن خفيف عن معنى هذه الآيات :

سبحان من أظهر ناصيته سرنا لاهوته الثاقب  
ثم بدأ في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب  
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بال حاجب

قال الشيخ :

على قائله لعنة الله ، قال عيسى بن فورك : هذا شعر الحسين بن منصور ،  
قال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر .

---

(١) استعمال الحلاج بصدقه الشيل والجريري لكي يؤيداً دعواه وإنهما تنصلان من أقواله ، وقال : « كافنه الله ليدعى الخلق إليه فدعاهم إلى نفسه » وأنهى القاضي أبو عمر الأزدي هذه الفرصة ووجه خطابه إلى الحلاج في لمحجة شامته ظافرة قائلاً :

هؤلاء هو أصحابك الذين استشهدت بهم قد أتوا ليشهدوا عليك . أحد منهم لم يصوب رأيك ، أحد لم ينسبة إلى الحسن البصري ، لقد كذبت يا حلال الدم ونحن أيضاً قد اطلعنا على كتاب الأخلاص للحسن البصري وليس فيه شيء مما ذكرت ». وكان أبو عمر الأزدي يوجه السؤال تلو السؤال إلى شهود المحاكمة طالباً منهم أن يحكموا على اعتقاد الحلاج ، فأجمعوا على توجيه أبغض التهم إليه : أدعاء الربوبية ، معارضته القرآن ، نقض الشرائع ، وأنه ساحر محظوظ وخبيث كافر ، وفاجر يزهد ، وجاهل يغافر ، يتعاطى السحر والسموم ، ويستعين بالجن والشياطين ، ولا يرى فرقاً بين الكفر والإيمان ، وهو يوزع على أتباعه قوارير مختمة فيها من رجمة ليستغفروا بها .. وأنه قال للحجيد : أنا الحق ، وقال للنورى : لواني أعمل من لواء النبي عليه السلام ( الخطيب البغدادي ) .

٧ - قالت زوجة ابنة سليمان<sup>(١)</sup>: كنت نائمة في السطح ، فأحسست به قد غشيني ، فاتتني مذعورة لما كان منه ، فقال : إنما جئتك لأوقظك للصلة . فلما ترلتنا قالت ابنته : أسجدى له . قلت : أو يسجد أحد لغير الله ، فسمع كلامي ، فقال : نعم !! إله في السماء ، وإله في الأرض .

٨ - قال أبو بكر محمد بن داود الفقيه الاصبهاني : « إن كان ما أنزل الله على نبيه ﷺ حقا ، فما يقول الحلاج باطل ». .

٩ - روى صاحب تليس ابليس ( ص ٣٧٣ ) عن الحلاج أنه كان يدفن شيئاً من الخبر والشواء والخلوي في موضع من البرية ويطلع بعض أصحابه على ذلك فإذا أصبح قال لأصحابه : إن رأيتم أن تخرج على وجه السباحة . فيقوم وبمشي والناس معه . فإذا جاءوا إلى ذلك المكان قال لهم صاحبه الذي اطلعه على ذلك : نشتري الآن كذا وكذا . فيتركهم الحلاج ويتزور عنهم إلى ذلك المكان ، فيصل إلى ركعتين ويأتهم بما طلبوا .

وكان يمد يده إلى الهواء ويطرح الذهب في أيدي الناس ويمخرق ( وهو يسمى هذه بدناثير القدرة ) . وقال له بعض الحاضرين يوماً : هذه الدراريم معروفة ، ولكن أؤمن بك إذا أعطيتني درهماً عليه اسمك واسم أبيك ، فسكت الحلاج ولم يرد ، وما زال يمخرق إلى وقت صلبه .

١٠ - وعن أبي منصور الفراز بإسناد إلى شاهد رؤيا لصلب الحلاج قال : « لما أخرج حسين الحلاج للقتل ، مضي في جملة الناس ، فلم أزل أزاحم حتى رأيته . قال لأصحابه : لا يهونكم هذا فاني عائد إليكم بعد ثلاثة أيام . وكان اعتقاد الحلاج قبيحاً » .

١١ - يذكر الشعراي<sup>(٢)</sup> أن الحلاج هو القائل : « لم يبق بيني وبين الحق اثنان ، ولا دليل بآيات وبرهان ». .

(١) وقد رد الحلاج على هذه التهمة قاتلاً : أن سلم عبد الله وأتبع سنة رسوله . ما عاذ الله أن أخبر شيئاً بهذه الدنيا . سأعلك الله يا ابني وسأعلم الذين لفقوا هذه الحكاية ، لقد فاتك شيء واحد : وهو أن الشهر الذي قضيته معنا كان في منتصف الشتاء ، وليس في الصيف .

(٢) الشعراي الطبقات الكبرى ص ٩٢

ويقول أيضاً عن موسى : « ومتى كان موسى يطبق حمل الخطاب أو يأبه  
ولكن بالله قام وبه سمع ». .

ومن أقواله أيضاً : « من انتهى الحق بنور الایمان ، كان كمن طلب  
الشمس بنور الكواكب ». .

ومن قوله كذلك :

« ما انفصلت عنه ولا اتصلت به ». أي أنه قائم به منذ الأزل .

١٢ - أورد الشعراي<sup>(١)</sup> أنه من أسباب قتلها « أنهم وجدوا له كتاباً فيه أن  
الإنسان إذا عجز عن الحج ، فليعمد إلى غرفة في بيته فيطهرها ويطيبها ويطوف  
بها ، ويكون كمن حج البيت والله أعلم ». .

وادعى الحاج أن هذا القول عن الحسن البصري ، فرد عليه القاضي  
قائلاً : « كذبت يا حلال الدم » وتمسك الوزير بهذا القول واعتبره نطاقة  
بالحكم بکفر الحاج وحرر محضراً بذلك رفع إلى الخليفة .

١٣ - نطق الحاج بدعوات في مساء يوم صلبه في ٢٣ ذى القعده عام  
٣٠٩ هـ فقال :

- نحن بشواهدك نلوذ ، وبسنا عزتك نستضيء لتبدى ما ثبت من شأنك .  
- وأنت الذي في السماء عرشك ، وأنت الذي في السماء إليه وفي الأرض  
إله .

- يا مُدْهَرُ الدهور ، ومصور الصور ، يا من ذلت له الجواهر ، وسجدت  
له الأعراض ، وانعقدت بأمره الأجسام ، وتصورت عنده الأحكام .

- تجلى كما تشاء مثل تجليك في مشيئتك كأحسن صورة ولا صورة .  
- والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان .  
- ثم أوعزت إلى شاهدك الآني في ذاتك المهوى .

---

(١) الشعراي الصبغات ج ١ ص ٤

- كيف أنت إذا مثلت بذاق عند عيالك ذات .
- وأبديت حقائق علومي ومعجزاتي .
- صاعدا في معارجي إلى عروش أزلياتي عند القول من برياق .
- اني احتضر وأقتل وأصلب وأحرق وأحمل على السافيات الذاريات .
- وأن ما يبقى من معنای متجليا أعظم من الجبال الراسية .

## مذهب الحلاج الصوفي

### ١ - تمهيد :

لاشك أن الموقف المذهبي عند الحلاج يعد أول أنواع التصوف الفلسفى الواضحة المعالم في التصوف الإسلامي . فبعد شطحات البسطامى المتفرقة والتي لا يجمعها تحفظ مذهبى واضح نجد شطحات الحلاج رغم أنها تنم عن طول معاناة للوجود الصوفى وتكشف عن نشوة غامرة كائنة من آثار غلبة السكر - إلا أنها تدخل في إطار مذهبى واحد وتتدرج تحت نظرية فلسفية محكمة الربط كنست من أنساق التصوف المفلسف الذى تميز به الدور الثالث من أدوار التصوف الإسلامي ، بحيث أنها نجد أفكار الحلاج بهذا الصدد تتردد في هذا الدور وتظهر عند الجليل والغيفي التلميسي فيما بعد ، ويتردج الحلاج بهذه الأفكار من الحلول إلى الاتحاد ثم إلى الوحدة المطلقة وذلك إنسياقاً مع عملية التقدم والصعود الروحي في السلم أو في المعراج القدسى كما يسميه الصوفية . فما هي حقيقة هذا الموقف عند الحلاج .

### ٢ - بين الحلول والاتحاد :

لقد ذهب فريق من المؤرخين إلى أن الحلاج يقول بالحلول وذهب فريق آخر إلى أنه ينتمي إلى الاتحاد الصوفى . ولكن نقى الضوء على حقيقة مذهبة يتعين علينا أن نوضح المقصود بكل من الحلول والاتحاد .

( ) الحلوى يعني أن يجعل شيء في شيء آخر ، وهو يقتضي وجود الشيئين معا . وهو إما مطلق أو معين : أما المطلق فهو يعني أن الله تعالى حال بذاته في كل شيء .

وأما المعين فهو كحلول الالاهوت في الناسوت وحلول الله في مشائخ التصوف وفي أئمة غلاة الشيعة الاسماعيلية .

(ب) أما الاتحاد فهو كذلك إما مطلق أو معين . فهو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد ، معروفة في نفسها لا من حيث لها سوى الله وجودا خاصا يصير متحدا بالحق .

ويقول ابن تيمية : « إن ما جاء به الحلاج وابن سبعين من الاتحاد العام فانهم يقصدون به أن عن وجود الحق هو عن وجود الخلق وأن وجود ذات الله هو نفس وجود المخلوقات ، فلم يخلق الله غيره ولا هو رب العالمين » . وقد تفرق أصحاب الاتحاد في القول به على طرق شتى .

### (ج) معاني الاتحاد في الفكر الإسلامي :

أولا : فكرة الاتحاد بالعقل الفعال التي قال بها الفارابي وإخوان الصفا والقرامطة وابن مسرة . ويفسر القراميطة فكرة الاتحاد « بالنور الحمدى » وهو سر الالاهوت الذى ظهر فى محمد عليهما السلام النبي وهو الناسوت ، وظهر قبله فى عيسى ، فكان الذات الإلهية عبرت عن نفسها بالاتحاد مع الناسوت ، والعقل الفعال يمثل الالاهوت وكذلك النور الحمدى ومن ثم فإن اتحاد العقل الإنساني بهما لا يعتبر اتحادا كاملا إذ لا تزال به شائبة الحلول من حيث استمرار وجود الطرفين أى الالاهوتية والناسوتية وعدم الوصول إلى الوحدة المطلقة .

وربما كان موقف السهروردى الإشراقى أقرب إلى الوحدة من موقف الفارابى والقرامطة ذلك لأن النفس الإنسانية عند الإشراقية إنما يتم وجودها أصلا عن طريق اشراق العقل الفعال أو روح القدس فهى أذن من طبيعته ومن ذاته ومن ثم يصبح من السهل أن تعود إليه فتحده به فلا تبقى أثينة حلولية با

يكون هناك اتحاد قائم . وعلى الرغم من أن السهوراوي يتجه بمذهبه إلى الوحدة المطلقة إلا أنه ينكرها مخافة بطش الفقهاء به ، وتخريزاً من تكرار مأساة الحلاج .

ثانياً : أما الفكرة الثانية المفسرة للإتحاد فهي التي يرى أصحابها أن وجود الخدثات هو عين وجود الخالق ليس غيره ولا سواه ، فالله عند هؤلاء هو الوجود المطلق والمعين معاً ، فليس له وجود إلا وجود المخلوقات نفسها ، فلا يوجد له وجود غير وجود الكائنات ولكن أصحاب هذا الموقف يتكلمون عن الوهية وعن مخلوقات رغم أنهم يوحّدون بينهما .

ثالثاً : وهناك موقف ثالث في تفسير الإتحاد يرى أصحابه أن النفس الجزئية الواصلة يمكن لها أن تتحد بالنفس الكلية ، فتشعر حينئذ بأنها متقدمة للإرادة الالمية تكون في مقام « كن » ، أو « المطاع » فتطيعها العنصريات والأكونان .

رابعاً : أما الموقف الرابع المفسر للإتحاد فهو موقف العفيف التلمساني الذي بلغ الغاية في الإتحاد . فمذهبه أنه ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجه . وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محظياً ، فإذا انكشف حجابه رأى أنه ما ثم غير . وبذلك تنفي نهائياً فكرة السوى والغير .

وهذا هو أقرب المذاهب الاتحادية من مفهوم الوحدة المطلقة .

خامساً : أما النوع الأخير من الإتحاد فهو نتيجة حتمية لتطور المواقف السابقة فلسفياً ، ولوسيع مدى التزويه الذي التزم به الصوفية ، فقد انتهى أصحاب هذا الموقف إلى القول بأن ( لا موجود إلا الله ) فلا اتحاد بين طبيعتين بل وحدة شاملة ، وهذه هي وحدة الوجود الصوفية عند ابن عربى .

فما هو إذن نوع الإتحاد الذي قال به الحلاج واحتضن به من بين هذه الأنواع التي أوردنها ؟

### ٣ - نظرية هو هو عند الحلاج :

(أ) آدم كصورة للتجلی الالهي : استند الحلاج إلى ما ورد في القرآن الكريم من أن الله خلق آدم على صورته (آية ٨٢ سورة ٨) وابتدع نظرية في تفسير الخلق مماثلة للنظرية المتألهة بالتأله ، ومؤداتها أن الإنسان يمكن أن يتحقق بالالوهية عن طريق المجاهدة الروحية ، فيكتشف في نفسه تلك الصورة الالهية التي سبق أن طبعها الله في نفسه استنادا إلى خلق الله لآدم - وهو أبو البشرية - على صورته . يقول الحلاج توكيدا لهذا المعنى : « وما آدم الاك » أي ما آدم إلا أنت يا الهي .

أما كثرة مخلوقاته تعالى تلك التي تعبر عن تعدد صفاته وأسمائه فإنها أثر من آثار التجلی الأزلي للحب الإلهي فالله عاشق لذاته ، وهذا معنى أكثر سموا في تزييه الله . وإرادة الله وما هيته القدسية هي التي اقتضت حصول هذا التجلی الإلهي فظهور خلال ذاته تعالى، فيشهد في الأزل تلك الصورة التي أظهرها من ذاته وهي صورة آدم، ومن ثم فإن هذه الصورة هي ظهور للماهية الإلهية وتحقق لها في عالم الظهور ولها فهي أبدية، وهي أهل للتعظيم وكامل التقدير من الله ، إذ هي أصل التجلی كما أنها نتيجته وأثره من حيث أنها صادرة عن الذات الإلهية وهي أيضا ترسم صورة الله في عالم الظهور ، وعلى هذا فإن هذه الصورة أي صورة آدم تصبح « هو هو » ، وقد فسرت بعض الفرق الصوفية موقف الحلاج بهذا الصدد فقالت: إن الله أراد أن يتأمل بهاء نوره القدسي فخلق آدم كمرأة تحلى فيها عيسى مظهرا هذا البهاء النوراني نفسه ، وكذلك فان النور الحمدى إنما يحقق نفس المعنى ولا سيما عند الحلاج نفسه .

وقد لخص الحلاج نظريته في هو هو في أبيات شعرية قال فيها :

سـر سـنا لـاهـوتـه الـثـاقـبـ	سـبـحانـ منـ أـظـهـرـ نـاسـوـتـهـ
فـصـورـةـ الـأـكـلـ وـالـشـارـبـ	ثـمـ بـدـاـ خـلـقـهـ ظـاهـرـاـ
كـلـحظـةـ الـحـاجـبـ بـالـحـاجـبـ <sup>(١)</sup>	حـتـىـ لـقـدـ عـاـيـهـ خـلـقـهـ

(١) نجد أن أول بيت في هذا الشعر يشير إلى مشهد دعوة الملائكة للسعود لأدم اعترافاً منه بأنه « هو

## (ب) اللاهوت والناسوت<sup>(١)</sup>:

لا شك أن نظرية حلول اللاهوت في الناسوت وهي نظرية ذات أصل مسيحي لا يمكن أن تعبر تمام التعبير عن أهداف النهاي لنظرية المحو هو التي تعنى الإتحاد التام وعدم استبقاء طرق الحلول بل تبقى الألوهية وحدها ويتمنى الأغيار تماماً ، ومن ثم فانتا نجد حركة تطورية في مذهب الخلاج ترتبط بسر المجاهدة الروحية أى بمراتب الترق في الطريق الصوفى ، ذلك أن الموقف القائل بالحلول عند الخلاج هو موقف مبكر على عتبة الطريق إلى الإتحاد .

وفي هنا الموقف المبكر نجد الناسوت يترجم عن الطبيعة الإنسانية أى عن البدن والروح معاً أو عن الطول والعرض<sup>(٢)</sup> ، كما يقول . ولا يمكن أن تتحدد الطبيعة الالهية بالمركب الإنساني من البدن والروح إلا بضرب من الحلول مشبه بحلول الروح الإنساني في البدن الإنساني وهو نوع من التجسد للصورة الالهية .

---

= هو » . إنما الآيات التالية فهي تطبق لنظرية الشاهد الآنى ، وهو شخص عسى . ومجموع هذه الآيات يوضح لنا كيف أن الخلاج حاول أن يدخل في الإسلام فكرة مستمدة من المصطلح الالهوى المسيحي الربانى ( ماسينيون ) .

(١) يقال إن أول من استعمل لفظ ناسوت ولاهوت في الإسلام هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق وهو فيلسوف أثىهم بالزندقة ، وذلك في رده على الفرق المسيحية ( مخطوط ابن عدى باريس تحت رقم ١٦٧ ) ( راجع كذلك كتاب الغنية للكيلانى ج ١ ص ٨٣ ، وكتاب البصرة لابن الداعى ص ١٩٣ ) . وهذه المصطلحان يشيران في المسيحية إلى الطيعتين اللتين يبطوئ عليهما « المسيح » أى الكلمة المسجلة .

ويرى السللية - الذين تأثروا بالخلاف - أنه يظهر في يوم القيمة في صورته الناسوتية ليجري الناس على أفعالهم ، وقد أشار الفزالي إلى ذلك في كتابه فيصل التفرقة ص ٣٨ طبعة القاهرة ١٣١٩ هـ .

(٢) يرى الخلاج أن للفهم تعدد ما صفت ومفهوم أى طول وعرض ، وتقابلهما ثنائية في العالم المخلوق بين عالم روحي وعالم ملدي ، وثنائية في العالم الأخلاق الدينى بين الفرض والستة ، وترجع ثنائية الصبور والشهور إلى ثنائية العالم أيضاً « الطول يشير إلى الصبور أى العالم الحديث أما العرض فيشير إلى المذبور أى عالم القديم والازلية عالم الأمر » . أى عالم الخلق وعالم الأمر والأول هو عالم الشهادة أى عالم الأجسام أما الثاني فهو عالم الغيب أى عالم الأرواح ، وهذان العلانان هما وجهان لحقيقة واحدة هي وحدة الوجود عند ابن عرف .

و هنا نجد الملاج لا يميز بين الروح الالهي والروح الإنساني ، وهذا فانه ليس ثمة عوائق أمام حلول الروح الالهي في روح الإنسان .

يقول الملاج في هذا المعنى :

أنت بين الشفاف والقلب تجري  
مثل جرى الدموع من أجهادك  
و تحمل الضمير جوف فوازدي  
كحلول الأرواح في الأبدان  
ليس من ساكن تحرك إلا أنت  
حركه خفى المكان  
يا هلالا بـدا لاربع عشر  
ثمان وأربع واثنان

لا شك أن هذه الآيات تنسق بوضوح بفكرة الحلول فثمة إشارة إلى روح  
تحل في بدن ، ونجد آياتا أخرى كثيرة تحمل نفس المعنى ، منها :

غزج الخمرة بالماء السلال  
مزجت روحك في روحى كما  
قوله :

فإذا مسک شيء مسنى      فإذا أنت أنا في كل حال  
لاحظ عبارة «أنت أنا» وهي أدنى مرتبة من من هو هو<sup>(١)</sup> .  
وقوله أيضا :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا  
نحن روحان حلقنا بدننا  
فإذا أبصرتني أبصرته  
( لاحظ عبارة «نحن روحان ... » ) .

- : عجبت منك ومني      يا مية المعنى  
أذنبتني منك حتى      ظنت أنك أني  
وغيت في الوجه حتى      أفيتني بك عنى

( لاحظ قوله ظنت أنك أني أي أنه لم يصل بعد إلى فهو هو  
القصيدة التاسعة : ديوان الملاج ) .

(١) بل هي أدنى مرتبة من أنت التي لا تبلغ درجة «هو هو» يقول الملاج ( ص ٦٤  
الديوان ) :

رأيت ربي بعين قلبى      فقلت من أنت قال : أنت

- : قد تصيرت وهل يصر قلبي عن فؤادي  
مازجت روحك روحي في ذنو وبعاد  
فأنا أنت كما أنت أنت ومرادي  
( مقطوعة ١٥ ديوان الحلاج )

- : يبني وينيك اني ينazuنى فارفع بفضلك أني من بين  
( في هذا البيت نجد « أنا » عائقاً عن الوصول إلى الـ هو ) .

- : روحه روحي وروحى روحه أن يشا شت وأن شت يشا  
( مقطوعة ٣٢ الديوان )

( لا يزال الصوف هنا في رتبة الثنائية : روح الله وروح البشر ومشيئة الله  
ومشيئة البشر رغم أنها يتقيان ) .

فهو يقول في هذا المعنى :  
ولدت مي أباها أن إذ من عجائب  
( القصيدة العاشرة : الديوان )

نستطيع أن نلمع من كل هذه الأبيات الشعرية المعبرة عن نظرية الحلول  
عند الحلاج ، أن ثمت روحـاً إلهـية ينـاجـيـها ، أـىـ من ثـمتـ روـحـينـ : إـحـدـاهـماـ إـلهـيةـ  
وـالـآخـرـ إـنسـانـيـةـ .

- وقد فسر كل من البلخي وصاحب « عوارف المعارف » موقف الحلاج  
هذا بأنه يتفق مع ما قالت به المسيحية في الحلول ، وقد استخدم هذه النظرية  
فيما بعد تلامذة الحلاج والسامية والنصرية والدروز كما يذكر ما سينيون فقد  
أشاروا إلى فكرة النور الشعشاعي الحلاجي وقـالـتـ السـالـمـيـةـ إنـ اللهـ سيـظـهـرـ يومـ  
القيـامـةـ في صـورـةـ آدمـيـةـ محمدـيـةـ .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن نظرية حلول اللاهوت في الناسوت قد  
اختفت بعد ذلك مدة قرنين ثم عادت إلى الظهور في القرن السابع المجري عند  
الفارض وابن عربى ولكنها اتخذت معنى جديداً يتحول به الحلول إلى اتحاد

مطلق فيصبح الالهوت والناسوت مظہرین لحقيقة واحدة، تراها من ناحية لا هوتا ومن ناحية أخرى ناسوتا، ولكنها في واقع الأمر حقيقة واحدة مطلقة،

فهذا الوجود الصغير هو سر الوجود الكبير ، ف تكون هناك مقابلة بين العالم الأصغر والعالم الأكبر ، ثم تظهر نظرية الإنسان الكامل عند الجيل ٨٢٦ مـ لكي تعبّر تماماً عن تطور نظرية الهو هو الحلاجية، وسترى كيف أن طالسين السراج عند الحلاج سيقترب كثيراً من موقف الجليل بقدر ما يتقدم خطوة إلى الأمام بعد القول المبكر بالحلول .

- والبعض الآخر مثل البيروفى يفسر الحلول عند الحلاج بأنه يعبر عن تعابيش الروحين : الروح المخلوقة والروح غير المخلوقة - عند الصوفى الواسل . وهذه نظرية تقضى على وحدة الذات الالهية كما يراها الإسلام إذ أنها تجعل لها وجهها أزلياً ووجهها آخر مخلوقاً محدثاً .

يقول البيروفى : « وإلى مثل ذلك أشارات الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة ، فانهم يزعمون أنه يحصل له روحان : قديمة لا يجري عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز وأخرى بشرية للتغير والتکورين » .

- وأشار آخرون أيضاً إلى أن الحلاج يقصد بالروح الإنساني العقل الفعال الذي أشار إليه الاسكندر الأفروديسي ، وهو مصدر الإشراق ، وهو أيضاً الذي يتحد بالروح أو بالعقل الالهي ، ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النصوص الحلاجية إذ أنه يتصف بالناسوتية، فالعقل الفعال عقل كوني مفارق للإنسان ، وهو في مرتبة العقول الالهية الصادرة عن الواحد في نظرية الفيض عند المشائين الإسلاميين ومن ثم فإن الاتحاد سيكون في مستوى لا هوي محض أي بين عقل كوني والعقل الالهي .

(ج) نظرية الاتحاد عند الحلاج أو حقيقة الهو هو :

لاشك أن المضمن الحقيقي لنظرية «الهو هو» الحلاجية سيخطط لنا خطوة

أبعد من موقف الحلول المسيحي ، وسيظهر موقف الاتحاد عند الحلاج كا ينحو  
فالطواحين وفي أبيات شعرية كثيرة في الديوان .

والأبيات التالية تشير في وضوح إلى فكرة « الحق » وتعبر تماما عن الوحدة  
الإلهية المطلقة كما يراها الحلاج :

يقول :

ما إليه من المسالك طرق وحدي واحد توحيده صدق

وابس ملبس الحقائق حق (١) هو الحق والحق للحق حق قد تجلت طوالع الزهرات

ويقول أيضا :

يا عين عين وجودى يا مدى هي  
يا منطقى وعباراتي وأعبانى  
يا كل كل ويا سمعى ويا بصرى  
يا جلتى وتاباعي ضي وأجزانى

( على الرغم من وجود اشارات إلى الناسوت إلا أن الموقف يقترب هنا من  
الاتحاد المطلق ) .

إذا تحلى لروحى أن يكلمنى رأيت في غيبتي موسى على الطور  
( لاحظ كيف أن روحه التي تكلمه هي نفس الروح الإلهية . فليس ثمة  
روحان : روح الهيئة وأخرى إنسانية ) .

حتى إذا جزت كل حد في فلوات الدنيا وأهمى  
نظرت إذ ذاك في سجال فما تجاوزت حد رسمي  
( السجال هي مرآة الماء ، ويلاحظ كيف أن المعنى هنا يقترب كثيرا مما  
سيقول به ابن عربى والجليل فيما بعد ) .

(١) وهناك قراءة أخرى لهذا البيت يقول فيها :

أنا الحق والحق للحق حق لابس ذاته فما ثم فرق  
أنا نجد معين للحق : الحق بمعنى الله . ثم الحق بمعنى الصورة الأدبية وكلها أمر واحد ويعبران  
عن ذات واحدة ، وهذا البيت يعبر عن مرحلة انتقال بين الخنول الصاير والاتحاد الشام .

يلو إذن أن نظرية حلول الالهوت في الناسوت عند الحلاج قد تطورت فارتفعت الأنية بين الطرفين ، وأصبح الموقف شيئاً بموقف العفيف التلمساني الذي أشرنا إليه حيث لا سوى ولا غيره وليس ثم غير الله ، مما يخوّل للحلاج أن يقول : أنا الحق ، ليس في الجهة الا الله ، فيكون الظهور الناسوت البشري ظهوراً موهوماً ويكون التجلّ الالهي عن طريق ناسوت المي يتمثل في صورة آدم أو في النور المحمدى ، وهذا الناسوت الالهي الذي هو من تحليات الذات الالهية ، هو الذي يتحد مع الالهوت ، حيث تكون الطبيعة واحدة ( ما دامت جهة الصدور واحدة ) والحق أنه لا صدور ولا حلول ، بل هو حق واحد يراه الغافل في صورة ناسوتية أما الوacial فيكتشف فيه نفسه ، هذا هو معنى الاتحاد عند الحلاج نستشفه بدرجة أكبر من نصوص الطوايسين<sup>(١)</sup>.

ففي طاسين الفهم نراه يقول : « من وصل إلى النظر استغنى عن الخبر ، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر ، وهذا قول يعبر عن الاتحاد ، وفي طاسين السراج يذكر : أنَّ مُحَمَّداً هو الحق وأنَّ الحلاج وقد ظهر به النور المحمدى فهو الحق أيضاً . ( الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنَّه هو وإنَّه هو وهو ) .

« وهو هو » هنا تعبير عن محو الأنية تماماً بحيث يصبح كل شيء مستغرقاً في الله . ولا يصل الصوف إلى هذه الحقيقة إلا بعد أربعين مقاماً كما يذكر في طاسين الصفاء<sup>(٢)</sup> .

(١) طس حروف نجدتها في أولى السور في القرآن : سورة الشعرا ، العنكبوت ، القصص . فحرف ( ط ) يقصد به الحلاج طهارة المبدأ الأول أو المطلق أو ظهوريته منذ الأزل بحيث لا يلحظه أى مكان . وحرف ( س ) من النساء التي كشف عنه في الابد وهو التجلّ النهائي المطلق . فتكون ( الطاء ) صفة لظهوراته في الأزل عن كل ما هو ممكن والسين تجلّه في الابد .

أما ( نون ) طوايسين فاتها تعبير عن النوال أو النهاة بلا مقابل التي ينبعها الحق الالهي للتفسير والأجسام التي يخل فيها عن طريق لمعان نوره ، وصفة الحب التي هيأها لها في مطلق المطلق . وهذا هو تفسير الباعلي ( راجع مقدمة شرح الطوايسين ورقة ١٧٥ / ١٦٧ ) .

(٢) راجع أيضاً طاسين الأزل والآيات حيت يستند إلى حقيقة تكليم الله موسى وإلى عرفان العارف لكي يدلّ على صحة موقفه في الاتحاد الصرف .

ويؤكد الحلاج هذه المعانى في « طاسين النقطة » فيفسر آية الوحي (إن هو إلا وحى يوحى ) بقوله : يكون الوحي من النور إلى النور أى أن الله يوحى إلى ذاته في شخص محمد .

إلا أنه يؤخذ على الحلاج أنه في تفسيره لآية الأسراء يقول : إن معنى أن النبي كان قاب قوسين أو أدنى ، أنه لم يدرك الحقيقة كاملة وسيكون على الأولياء وأئمة التصوف من أمثال الحلاج والسموردي وأبن عرب إدراكها كاملة .

ولهذا فإن ابن تيمية كان على حق حينا هاجم الصوفية قائلا : إنهم يفضلون الولي على النبي .

#### ٤ - مناقشة موقف الحلاج :

هذا هو موقف الحلاج الصوفى الذى أثار موجات من السخط والمعارضة من جانب الفقهاء ، وعلى الرغم من قبول معاصريه من الصوفية لمضمونه من أمثال الجنيد والشبلى إلا أنهم تخاشوا جيما اعلان هذا القبول على الملاوة وتصلوا من أقوال الحلاج وشطحاته ، وخذلوه في المحاكمة الكبرى .

#### فما هي حقيقة هذا الموقف :

أولاً : أن الحلاج قد استطعن عقيدة مناقضة لعقيدة أهل السنة والجماعة ، وكان في الواقع داعية باطنى ، ينصح معتقده الحقيقى من وراء شطحاته ، فمما لا شك فيه أن هذه الشطحات قد أحافت وراءها مذهبًا فلسفياً ذا تحطيط محكم ، يقوم على فكرة الحلول المسيحى الظاهر الواضح ثم يتدرج فيصبح اتحادا تماما يتكلّم فيه الحلاج باسم الحق . ولا يمكن التسليم بأى حال بأن كل أقوال الحلاج وأشعاره - من حيث إنها كلها تتضمن بهذا الاتجاه - لا يمكن التسليم بأنها كلها شطحات إذ أن ذلك يعني أنه كان في حال سكر دائم وغيبة مستمرة عن واقعه العادى السوى ، ومعرف عنه هذا . وإن لم يكن قد سلك -أو كث جميرة الناس العاديين في حياته .

وإن قيل أنه يستمر في تفصيل عبارات الشطح وهو في حال الصحو فإن ذلك أمر قد ذمه كبار المحققين من الصوفية ، وهو أيضا لا يستقيم مع ما ينبغي أن يكون عليه حال الصحو عند الصوفية من ركون إلى العقل والمنطق وإلى قضايا الحكمة البحتية كما يقول السهورى الإبراشى .

ثانيا : وإذا كان حقا ما يقوله المدافعون عنه من أنه قد أوغل في التشريع حتى لم ير في شطحه غير الحق ، فإن ذلك لا يمكن أن يكون تبريرا كافيا لعباراته الشطحية التي تناقض صراحة مفاهيم الإسلام كما وردت في الكتاب والسنة ، فالإسلام لا يقبل حلول اللاهوت في النصوص . ويستكر تاليه الإنسان ، ويرفض كل دعوى تجعل من المخلوقات عدما مطلقا في مقابل الالوهية ، وعلى هذا فقد كان رجال الشرع في توافق تام مع روح العقيدة ونصوصها حينما استنكروا أقواله المنفرة الموجبة للتکفير مثل قوله : ﴿ سبحانى ما أعظم شأنى ﴾ ، ليس في الجهة إلا الله ، فحكموا بذلك دمه .

ثالثا : إن الأخلاج لم يكتفى بشطحاته المعبرة عن روح المروءة عن الدين ، بل لقد خالف نصوص الكتاب مخالفة صريحة ، في كثير من آرائه ، فهو مثلا يشيد بفتوا إبليس وفرعون ، وقد جعلهما الكتاب عنوانا للضلالة .

فهو في طاسين الأزل والإلتباس : يعرض لسر الحكمة أى القدر فيذكر أن الله قد ميز في الأزل بين السعداء وأصحاب الشقاوة ، والألوان هم الذين منحهم الحكمة والبعثة الحمدية وهم فريق آدم أما الآخرون فهم الذين رفضوا إطاعة الأمر الالهى بالسجود لآدم وعلى رأسهم إبليس .

ويستطرد الحالج قائلا : ولكن إبليس يعد أكثر علماء من الفريق الأول لأنه كان في السماء داعيا وفي الأرض داعيا « فقى السماء دعا الملائكة يربهم المحسن ، وفي الأرض دعا الإنس يربهم القبائح » ولما كانت الأشياء تعرف دائما بأضدادها فقد كان من الضروري وجود إبليس منذ الأزل لكي يعرف الناس الخير ، والمشيئة الالهية هي التي أوجده بالضرورة لتحقيق هذا الغرض ومن ثم فلا جناح عليه ولا ذنب له .

وكذلك فإن رفضه للسجود لم يكن منه عصياناً لله سبحانه وتعالى ولكنه تلبيس وسوء فهم منه للفرق بين التفريذ والتوحيد ، فقد أفرد الله وحده دون خلقه بالوجود لطول مشاهدته لذاته تعالى وهذا هو التشريع الحق ، ولكن التوحيد القائم على عين الجمع لم يدركه أحد سوى آدم وسيتحقق إبليس من هذا التوحيد بعد اتمامه له ملائمة قدرها له الله .

يقول الخلاج : « ما صحت الدعوى لأحد إلا لإبليس وأحمد عليه ، غير أن إبليس سقط عن العين وأحمد عليه كشف له عن عين العين » . ويرى الخلاج أن كلا من إبليس وفرعون وكذلك الخلاج نفسه أصحاب فتوة ، فإبليس رفض السجود لما يراه غير حق أي لآدم الذي خلق من طين بنينا هو - بصفته ملائكة - قد خلق من نار ، وهو حاصل على العلم الازلي وله قدم راسخة في المشاهدة الالهية<sup>(١)</sup> . فرعون قال : أنا ربكم الأعلى لأنه لم يجد غيره في عصره يستطيع التمييز بين الحق والباطل<sup>(٢)</sup> . وأما الخلاج فلم يرجع عن دعواه ( أنا الحق ) حتى أحرق<sup>(٣)</sup> . أي أن كلا منهما رفض وساطة أي شخص بينه وبين الله وهذه اشارة إلى شعورهم بتحقّقهم بالالوهية ومن ثم عدم حاجتهم إلى النبوة أو على هذا يتّفي القول بأن النور الحمدي مثل للأدمة الطينية بل هو الحق

(١) (٢) (٣) راجع الطوسيين : طاسين الازل والالتباس :

فقرة ٢٠ - « تاظرت مع إبليس وفرعون في الفتوة :

قال إبليس : - « أَن سجّدت سقطت عنِي اسم الفتوة ». .

وقال فرعون : « أَن آمَنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة ». .

فقرة ٢١ - وقلت أنا : « أَن رجمت عن دعوائِي وقول سقطت من بساط الفتوة ». .

فقرة ٢٢ - وقال إبليس : « أنا خير منه » س ٨ آية ١١ حين لم يرء غيره غيرا .

وقال فرعون : « ما علّمْتُكُمْ مِنَ الْغَيْرِ ». ، س ٢٨ آية

٣٨ حين لم يعرف في قومه من يميز بين الحق والباطل .

فقرة ٢٣ - وقلت أنا « أَن لَمْ تَعْرُفْهُ ، فَاعْرُفْهَا آثَارَهُ ، وَأَنَّ ذَلِكَ الْأَثَرُ ، وَأَنَّ الْحَقَّ ، لَافِ مَازَلتُ أَبْدِاً بِالْحَقِّ حَقًا ». .

فقرة ٢٤ - فصاحي وأستاذى إبليس وفرعون ، وابليس هدد النار ومارجع عن دعواه ، وفرعون أغرق في الماء ، وما رجع عن دعواه ولم يقر بالواسطة البتة .

فقرة ٢٥ - وإن قلت أو صبت أو قطعت بدائي ورجلاي ما رجعت عن دعوائِي .

نفسه<sup>(١)</sup>، وهنا نصل إلى نظرية الإنسان الكامل .

ويقول ماسينيون : إننا نشهد هنا مرحلة قلقة تمثل فيها الثانية المانوية بين إله الخير وإله الشر وهذه مرحلة مؤقتة<sup>(٢)</sup> لا يليث الحالج أن ينططاها إلى مرحلة الوحنة التامة أو الإنعداد ، كما يشير في النواير الأربع أو المراتب الأربع في طاسين التزير حيث تقوم الوحدة الإلهية بلا عارف أو معروف أو نقائض أو زمانية فليس ثمة سوى حق واحد يظهره الناسوت في صورة الخلق ، وهذا الموقف ليس بعيدا عن ابن عربى - كما قلنا - وعن قوله بعالم الظاهر والباطن .

وأخيراً : فإننا نرى أن موقف الحالج وعباراته إنما تتم عن مسلك لا يتفق مع أخلاقيات التصوف وما ينبغي أن يتحلى به الصوف من آداب في رحاب الحضرة الإلهية ، هذا إذا كان الأمر يتعلق بعباراته الشطحية فحسب ، ولكن الأمر - كما قلنا - يتعدى هذه العبارات لكي يكشف عن مذهب باطنى بعيد عن جوهر العقيدة ، والدليل على أن مذهب الحالج الصوف يحمل في طياته عوامل المروق من الدين ، أن تلامذته - وهم على دراية بحقيقة المذهب وخصوصيه - قالوا بإسقاط التكاليف الشرعية ، واستبدلوا الفرائض الخمس بأعمال أخرى تتفق مع أساليب الطريق ، وتمسكوا بعقيدة الحلول المسيحية رغم أن الحالج كان قد نططاها إلى الانحداد .

كل هذا كان من جملة الأسباب التي أفضت به إلى مختنه ، فمن عجب أن يرى بعض معاصرينا في الحالج الباطنى القرمطي داعية للإسلام الصحيح ، ومقاوما للرجعية ، ومناديا بالإصلاح الاجتماعي ، وزرافعا راية الثورة ضد المستغلين في عصر لم تكن قد ظهرت فيه بعد تلك المفاهيم الاجتماعية التي سجلها الإنسان في غضون القرن التاسع عشر .

فلم يكن الحالج ثائرا إلا على العقيدة السنوية يبغى هدمها وترسيخ دعائم

(١) يلاحظ كيف أن أسبعاد ناسوتية آدم يتقل بمذهبها من الحلول الظاهر إلى الانحداد أو الوحدة المطلقة .

(٢) لاحظ كيف أن هذا الرأى يتفق مع موقفنا حول التدرج من الحلول إلى الانحداد بحسب سير المفامات والاحوال .

الإسلام الباطني كما يتصوره غلاة الشيعة والإسماعيلية أو غيرهم من بقابها  
الشعوية ودعاة البغي على العقيدة السمحاء .

٢ - ابن مسرة<sup>(١)</sup> (٢٦٩ هـ - ٨٣٣ م - ٣١٩ - ٩٣١ م) :

حياته ومؤلفاته ومدرسته :

هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن شجاع القرطبي ، ويعود من الرعيل الأول بين مفكري الأندلس ويُؤرخ له كثير من معاصره وثقة المؤرخين للحركة الفكرية في الأندلس ومنهم ابن الفرضي وأبن المرأة ويتفق هؤلاء جميعاً على أن ابن مسرة ولد في السابع من شوال سنة ٢٦٩ هـ الموافقة ٨٣٣ م وكانت وفاته في الخامس من شوال سنة ٣١٩ هـ - الموافق سنة ٩٣١ م .

أما أبوه عبدالله فقد كان يستغل بالتجارة وبالعلم معاً . إذ كان له اتصال بحركة الاعتزاز والباطنية ، فقد تلمنذ في الحديث على بعض رجال حركة الاعتزاز من أعلام البصرة . ومنهم محمد بن وضاح و محمد بن عبد السلام الخشنى . الذي كانت وفاته أثناء أدائه لفرضية الحج . وكان ابن مسرة قد بلغ السابعة عشرة من عمره آنذاك . ولم يلبث في هذه السن المبكرة أن اعتزل الناس في جبال قرطبة مكتفياً بالإجتماع مع تلاميذه . ويقال إنه كان يكرس هذا

---

(١) راجع عنه :

ابن الآبار الكلمة لكتاب الصلة ٢١ نشرة عزة العطار ، القاهرة ١٩٥٥ .

ابن حزم الفصل في الملائكة والأهواء والنحل . طبعة الخانجي ١٣٢١ هـ .

أبو ريان (دكتور محمد على) تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام طبع دار المعرفة ١٩٨٠ .

الأندلسي (صاعد) طبقات الام ، طبع «السعادة» القاهرة بدون تاريخ

بالشيا (أخيه جثالث) تاريخ الفكر الأندلسي . ترجمة حسين مؤنس - طبعة النهضة المصرية ١٩٥٥ .

بروكلمان (كارل) تاريخ الشعوب الإسلامية ترجمة فرس و البعلبكي ط ٥ - بيروت ١٩٦٨ .

الشهرزوري (شمس الدين) نزهة الأرواح وروضة الأرواح في تاريخ الحكماء (محظوظ) .

ويقعه مركز التراث القومي والخطوطات بكلية أدب اسكندرية بتحقيقه تحت إشرافنا .

Palacios, Asin : Ibn Massarra, Madrid, 1914

Brockleman, K : Geschichte der arabischen literatur.

الوقت من عمره للدراسة مذهب «أباز وقليس» المنحول والذي عرف بأنه **فتن** الخطوط الرئيسية في المذهب الباطنى . وقد اضطر ابن مسرة بسبب الظروف السياسية والاجتماعية المضطربة إلى الهرب خارج الأندلس موهماً الناس بأنه يعتزم النهاي للحج . فقاد قرطبة إلى مكة والمدينة . وهناك تزود من علوم وثقافة المشرق ثم عاد إلى الأندلس في عهد عبد الرحمن الثالث واعتكف في جبال قرطبة مع تلاميذه متظاهراً بأنه يقرأ عليهم كتاباً توافق أهل السنة . إلا أنه كان في الحقيقة يقرأ عليهم تعاليم المذهب الباطنى من كتب ألفها هو ولم نعرف منها سوى ثلاثة فقط :

أوها : كتاب «التبصرة» أو «الاعتبار» . وي تعرض فيه لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين وينطوى هذا الكتاب على مجلل مذهب الباطنى .  
والكتاب الثاني : وهو كتاب «الحرروف» يتناول فيه الحروف باعتبارها رموزاً لأسرار عن نظرية الخلق وحقيقة الألوهية . وهذا الكتاب له نظائر عند كثير من مؤلفى التصوف والعلوم الخفية في المشرق والمغرب على السواء . وقد أشار ابن عربى إلى هذا الكتاب ضمن كتاباته .  
أما الكتاب الثالث : فيذكره ابن المرأة بعنوان «توحيد الموقفين» .

ويبدو أن اتجاه ابن مسرة الحقيقي نحو الحركة الباطنية . وعدم قبول المغرب الإسلامي عامة لهذه الحركات المعارضة للمذهب السنى ، قد دفعه إلى الاعتكاف في صومعته في الجبال أو الفرار حيناً بعد آخر من الأندلس حتى يسلم من موجات الاضطهاد التي كانت تلاحق المشتغلين بالفلسفة أو بالأفكار الباطنية .

وقد كان على اتباعه أن يسيروا على نفس طريقة شيخهم ، وتألفت منهم بالفعل جماعة ذات نظام باطنى سرى على رأسه أمام أو حكيم متأله على منوال باطنية المشرق . وبالذات الاسماعيلية الذين استمدوا تعاليمهم من رسائل أخوان الصفا . ويقال أنها تعاليم «هرمسية» أو «غنوصية» قدية يرجع العهد بها إلى تعاليم مدرسة الإسكندرية القديمة .

وقد عرف من هذه الجماعة في أوائل القرن الخامس الهجري « إسماعيل بن عبد الله الرعيني » وبعده « أبو العباس بن العارف » الذي تلمند عليه كل من أئي بكر الملوكي وأصله من غرناطة « وابن برجان » من اشبيليه وقد ارتبط اسمه « بابن عرف » فيما بعد . وأخيراً « ابن قسي » وله كتاب « خلع التعليين » الذي شرحه « ابن عرف » وقد أشار إلى كل مؤلءات الصوفية - ومن مدرسة ابن مسرا - المؤرخ العرف الكبير « ابن خلدون » في مقالة عن التصوف في المقدمة . حيث دفعهم بتهمة الكفر والمرور عن الدين مضيقاً إليهم التلمساني وغيره . وذلك استناداً إلى مذهبة - أى ابن خلدون - الأشعري .

### الصلة بين مذهب ابن مسرا - ومذهب أباز وقليس :

لقد أشرنا في المقدمة السابقة إلى اتهام ابن مسرا بالباطنية . تلك التهمة التي كانت أشنع حجة يوصم بها المفكر لكي يُعلن عن مروفة عن الدين . ولكننا لا نعرف على وجه الدقة الطريق الذي تسربت منه فلسفة أباز وقليس المزروحة بالأفلاطونية الحديثة إلى ابن مسرا . إلا أن تكون آراء أباز وقليس الحقيقة قد جاءت إلى مدرسة الاسكندرية ثم تداخلت معها عناصر شرقية وغنوصية . وخرجت لنا من هنا الخلط آراء بعيدة تماماً عن مذهب أباز وقليس الحقيقي القائل باجتماع وافتراق أجزاء الكائنات وليس عناصرها وذلك عن طريق المحبة والكراهية . وليس في هنا المذهب الطبيعي المتأخر أى إشارة إلى الباطنية من قريب أو بعيد . بل إن أباز وقليس نفسه لم يتكلم عن الألوهية أو عن صفات الله في مذهبة الحقيقي . ولكن الإسلاميين من أمثال « صاعد الأندلسى » هم الذين ذكروا تلك الآراء وهذا هو المصطلح الحقيقي الذي استنى منه أهل الأندلس تعاليم أباز وقليس المنحولة . وكذلك ما يذكره القسطنطيني وابن أبي اصبيعة والشهرستاني والمقدسى والشهزادوى ... الخ . حيث يذكرون أن أباز وقليس جمع بين معانٍ صفات الله . على ما يقول المعتزلة - وذهب إلى أنه علة العلل ، وتتكلم عن النفس الكلية والنفوس الجزئية، وعن كمال النفس وظهورها وعروجها إلى الحضرة الالهية . بل لقد بالغ كتاب المسلمين فوصفوا أباز وقليس بأنه ظهرت عليه مخايل النبوة وسمى « بابن دو قليس » ونسبت إليه نظرية في الفيض

الروحاني على طريقة المسلمين . وليس هذا في الحقيقة أبناذ وقليس اليوناني ، بل هو أبناذ وقليس المنحول . أو هي أبناذ وقلية جديدة New Empedeclism . وظهرت في الشرق وفي الغرب على السواء . وكانت من الداعم الرئيسي للحركة الباطنية وهذا هو الإتجاه الذي ظهر عند ابن مسرا .

### مذهب ابن مسرا :

لقد عرف عن ابن مسرا اهتمامه بمذهب أهل الإعتزال الكلامي إلى جوار فلسنته الباطنية . وسترى كيف يفضي هذا الموقف الكلامي إلى موقفه الفلسفي العام .

#### (أ) آراء الكلامية :

تعبر آراء ابن مسرا الكلامية مدخلاً لآرائه الفلسفية فقد كان ابن مسرا مل ماذكر ابن المرأة رأى مثل المعتزلة « في بسائل الاستطاعة والوعد والوعيد بالعلم والقدرة وفي الثواب والعقاب . وفي صفات الله وكيف أنها تستمر إلى غير نهاية والعيازة بالله » ويبدو أن ابن المرأة يقصد من وراء هذه العبارة التي يوردها عن ابن مسرا أن وجود صفات لانهاية في الذات الإلهية لا يعني الكمال . لأنه قد توصف الصفات الإلهية بأنها لامتناهية من حيث أنها تبلغ أعلى درجات الكمال . ولكن المقصود هنا ليس كل صفة على حدة . بل إن هناك صفة تجمع كل الصفات الإلهية إلى مala نهاية . فماذا تكون هذه الصفة الإلهية المفتوحة إلى لانهاية إلا أن تكون هي الجوهر الروحي العقول والمنسق والمفتوح . والنوى لا توضع معه أية حدود لمعنى « الذات الإلهية » .

وهكذا نرى كيف يمهد علم الكلام عند ابن مسرا لظهور مذهب الفلسفي الحقيقي الذي يهدف إلى تمييع فكرة الألوهية وعدم تخصيصها - كما ذكرنا - وتأكي هذه العبرة المشيرة إلى صفة الصفات كي تؤكد هذا المعنى .

#### (ب) آراء الفلسفية :

لقد اتضحت لناحقيقة الصلة بين الموقف الغلامي الإعتزالي عند ابن مسرا

وموقفه الفلسفى ، هذا الموقف الذى يتجلوز حلوى علم الغلام . إذ أنه يعتبر موقفاً تلقياً إسلامياً ينطوى على عناصر مختلفة مستمدّة من عدة مذاهب . فقد أخذ بعض أفكاره من الأنباذ وقلبة الجديدة وآراء فيلون السكندرى ومن تاسوعات الفلوطين وآراء فورفوريوس ومذهب أبىوقلس . وقد أوردت نصوص التاسوعات العبارة التى تشير إلى وجود مادة روحية تشتراك فيها جميع الكائنات فيما عدا الذات الالهية . وهذه المادة التى يذكرها الفلوطين هي أول صورة تتحقق في العالم العقلى الذى يتالف من الجواهر الخمس الروحية ، أي أنها ما يسمى بالعنصر الأول ، واستمد ابن مسرة كذلك من الفتوصية فكرته عن هذه المادة المشتركة الحالدة . وكذلك قول الفتوصيين بأن النفس هبطت من العالم الالهى نتيجة للخطيئة . وأنها تعمل للخلاص حتى تعود إلى منطلقاتها الأولى عن طريق التطهير . ولا يتحقق هذا التطهير إلا بواسطة مرشد روحي كما يعتقد الصوفية بعامة .

ولم يكتفى ابن مسرة بأن يعطينا الهيكل العام لمذهب غنوسي باطنى . بل لقد حاول أن يعيش مع الفكر الفلسفى في عصره سواء في الشرق أو في الغرب . فأدخل فكرة الفيض المرتبة النزول . وجعلها تنحصر في خمس مراتب أسماءها بالجواهر الخمس وهي :

- ١ - العنصر الأول أو المادة الأولى المعقوله . وهنا نجد نفس الفكرة التي استغلها محمد بن زكريا الرازى في تشبيده للعالم المعقول وأسماءها بالهيولى الروحانية .
- ٢ - ويل الهيولى الروحانية العقل . ومنه تفرغ العقول الفائضة الأخرى . وهو العقل الأول عند الفلوطين .
- ٣ - ثم تأتي النفس في المرتبة الثالثة . وهي النفس الكلية ومنها تفرغ النفوس الجزئية .
- ٤ - أما المرتبة الرابعة فهي مرتبة الطبيعة ، أي العالم المحسوس على وجه الأجمال .
- ٥ - وأخيراً المرتبة الخامسة وهي مرتبة المادة المحسوسة قبل أن تنطبع فيها

لصورة المعقولة ويكون فيها عقل ونفس جزئية .

وقد أشار المؤرخون إلى أن ابن مسرة قد استعار من أفلوطين المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة . أما المرتبة الأولى فإنه لا يعقل في نظرهم أن تكون مشتقة منه . على الرغم من أن أفلوطين يتكلم عن الهيولي المعقولة التي تعتبر مقدمة لعلم المعقولات . إلا أنه لا يضيفها إلى الواحد ، إذ يجعله نقطة رياضية فحسب ، أي في أعلى درجات التجريد .

من أين جاءت إذن فكرة الهيولي كادة أولية أو كجوهر روحي أعلى في الترتيب من الجواهر الأخرى جميعاً . لاسيما وأنها لم تظهر عند أي مفكر إسلامي قبل ابن مسرة فيما عدا الباطنية ؟ .

الحقيقة أن هذه المراتب الخمسة لا توجد عند أفلوطين بكاملها . بل توجد بطريقة محللة في مراتب التحلل عند بامبليخوس أحد الاتاب المتأخرین لمدرسة أفلوطين في الإسكندرية . الذين نقل عنهم السريان علوم اليونان إلى العرب بما فيها من تحريرات وآراء مزعومة إبان عصر الترجمة .

على أن فكرة الجوهر الروحي الذي يعتبر هيولي معقولة تجعل من المستحيل علينا أن نحدد الذات الالهية . أو مجل الالوهية - كموجود خالق يدبر مخلوقاته كما هو الرأى في مذهب أهل السنة . وهكذا نجد أن هذا الجوهر إنما وضع عن قصد لتمييع فكرة الالوهية والوقف أما فكرة تمایز الله عن خلقه . وهي مقدمة كان لابد منها لكي يمضى الصوفية وال فلاسفة قدماً وبدون اعتراض في طريق نظرية وحدة الوجود والإنسان الكامل .

وهكذا نجد أنه كان لابد من ظهور مذهب ابن مسرة كمقدمة للمذاهب الإشراقية ومذاهب وحدة الوجود ، التي ترب طائفة من الأئمة هم الحكماء المتألهون الذين يقتبسون من معين الالوهية المتمكن في الجوهر الروحي المعقول . وهنا نجد التبرير الكاف لاتهام ابن مسرة ومدرسته بالباطنية والحاد والزندة .

والخلاصة أن مذهب ابن مسرة ينطوى على أنس هامة :  
أولها : الورمية ذات بساطة مطلقة لا ينحدرها وصف . إذ أنها تمثل لا نهاية  
صفة الصفات .

وثانيها : عقل تقىض عنه عقول مترتبة .

ثالثها : نفس كليلة مترتبة النزول بعد العقل .

رابعها : نفوس جزئية هي نفوس الأجسام التي تعيش في هذا العالم .

خامسها : طريقة تحاول بمقتضاهما النفس التطهير والخلاص من العالم الذي  
صادرت عنه والمذى سيحدده فلاسفة الصوفية فيما بعد  
بالتفصيل .

وهكذا نرى كيف أن فلسفة ابن مسرة تنطوى على تعاليم باطنية وغنوصية  
(هرميسية) وأفلاطونية محدثة . تلك التعاليم التي صبت في المذهب  
الاسماعيلي . وكذلك يعد ابن مسرة الرائد الأول للمدرسة الإشراقية في فروعها  
المغربى . كما يذكر الدواني التونسي صاحب حكمة الإشراق إلى صوفية في جميع  
الافق . (راجع أصول الفلسفة الإشراقية للمؤلف ) .

## نص من رسالة خواص الحروف<sup>(١)</sup>

روى عن النبي ﷺ أنه قال : « يقال يوم القيمة لقارئ القرآن أقرأ وارق ، فإنما أنت في آخر درجة ».

وعدد درجات الجنة على عدد أى القرآن ، على عدد الأسماء . وكل درجة من درجات الجنة تنقسم في نفسها درجات ، وكذلك كل اسم من أسماء الله له في ذاته مراتب ، إلا الاسم الأعظم . الجامع للأسماء والصفات العلا ، وهو مفيض الرحمة على المخلوقات ، وبه تتعلق جميع المكونات ، وهو نهاية المعرفة ، وأبعد الغاية في البغية .

للأسماء غيره مراتب في أنفسها ، ودرجات في ذواتها ، وانفصال واتصال من أجل قبول المخلوقات ، لها علوم وخصوص من قبل شرفها ، واحفاء من لطفها بجموع الأسماء ، وأعمها باسم الله الرحمن الرحيم ، وهو أول مراتب العلم ، وأعلاها وأشرافها .

وهو يشتمل على لطائف القرآن ودقيق معانيه ، لأنه من الإسم المضرر ، الذي فيه يعرف الله حق معرفته . ومن الألوهية يعرف علوم أسمائه ، ومن الرحمن يظهر انقسام صفاتاته ، ومن الرحيم تبين ظهورها وخصوصها في رتبه . مع الإسم المضرر مع الألوهية تعرف حقيقة الرؤية . ومن الألوهية مع الرحمن يعرف فيض الرحمة . ومن الرحمن مع الرحيم تظهر صفة النفحة ، ومن الرحيم مع الرحمن يستدل على المعراج وقت مفارقة الأرواح من الجثث ، ويستدل من ذلك على عذاب القبر .

ومن الرحيم يستدل على أن الله مصور شاهد محبى مميت ظاهر قريب ، ونحو هذا . ومن الألوهية مع الرحمن مع الرحيم تعلم أن العقل الكلى مستغرق في النفس الكلية ، وأن النفس الكلية مستغرقة في جنة العالم ، على مذهب الفلسفه وقدماء الأمم الضالة ، أهل الفترات الذين لحقوا على التوحيد من غير

(١) نص من رسالة خواص الحروف ص ٧٨ : ٩٨ من التراث النفسي لأبن مسرة تحقيق د. محمد كوك جعفر نشر المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٢ م .

نبوة ، إلا أن علمهم في ذلك موافق للأسماء غير أن النبوة شرحت ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان .

ثم من بعد باسم الله الرحمن الرحيم ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ ، وهي فاتحة الكتاب . سمعت بذلك لأن القرآن يوم ما فيها ، ليس فيه زائد على ما تضمنته إلا البيان لما فيها مجملًا ، لأن كل ما في القرآن مفسر ، فهو في ألم القرآن مجمل . وهي محتوية على اثنى عشر اسمًا - من أعم الأسماء التي هي جمل لما تحتها من التفصيل .

ولا حاجة بنا إلى ذكر ذلك ، لأن علم الأسماء والصفات ليس علماً مخفياً ، وإنما هو علم خصوصي بين قلب الإنسان وربه . وقد تناهى القول بنا إلى ما فيه كفاية والله الموفق الم والمص ، وكهيبيص ، وطسم ونحوها من أمehات القرآن وبعد ذلك حروف القرآن التي في أوائل السور . مثل الم وغيرها .

وقد اختلف العلماء في تأويلها ، ولم يكن اختلافهم جهلاً بها ، ولا يقطع عليهم أنهم قصر فهمهم عنها ، إذ هم أولى بذلك من كل أحد بالفهم عن الله تعالى وعن كتابه ، وهم أحق بذلك لقربهم من النبوة وأهل القدوة فيظن بهم - ورحهم الله - أنهم يقدمون إلى الناس على مقدار ما تتحمله أفهم العامة ، إذ الأوضاع لابد لها من الاتصال بكل الناس ، فذلك كثراً افراطهم ، وتعذر اتفاقهم في ظاهر اللفظ ، واتفق في باطنـه .

ونحن نشير إلى ما ذهبوا إليه في ذلك من الكلام في مبادئ السور المتقدمة الذكر ، ولا نخرج عن مرادهم ، ولا نشذ عن مذهبـهم . وإنما غرضنا في ذلك تقريب اللفظ وتبيان المعنى وترتيب الحروف ونظمها ، وبالله التأيـد وعليـه نتوكل وهو حسـبـنا ونعم الوكيل .

## القول على الحروف جملة واحدة

زعم أهل العـلمـ بالباطـنـ أنـ الحـرـوفـ التـيـ فـيـ مـبـادـيـ السـورـ أـنـهـ أـصـلـ جـمـيعـ الـأـسـمـاءـ، وـمـنـهـ أـظـهـرـ اللهـ عـلـمـهـ . وـأـنـ مـنـهـ الـأـنـبـيـاءـ . وـقـدـ قـالـ سـهـلـ بـنـ عـبـدـ اللهـ

السترى : أن الحروف هي أهباء ، وهي أصل الأشياء في أول خلقها . ومنها تالب الأمر وظهر الملك . وأن الله - تعالى ذكره ، وتقديست أسماؤه - جعلها ثمانية وعشرين حرفا ، أربعة عشر منها ظاهرة ، وأربعة عشر باطنة .

فالأربعة عشر الباطنة هي التي ذكرها الله في القرآن في أوائل السور ، وهي التي أعطى الله سرها نبينا محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واطلعه على ما سيها لأنها حول ( مع ) علمه وتدييره ، ومنتبهة عن إرادته ، ودالة على حكمته .

وكل حرف منها آية من آياته ، وصفة من صفاته . فمن أحاط بمعروفيها فقد أطلع على معنى من النبوة .

وقالوا أيضا : إن هذه الأحرف المذكورة على عدد منازل القمر ، وإن اعتبرت منازل القمر مجدها كذلك، أربع عشرة منها ظاهرة وأربع عشرة منها باطنة ، وكذلك نجد أيام الشهر في موافقة القمر لها في زriadته ونقصانه .

وإذا قربت بعض هذه الدلائل إلى عين وأمعنت النظر - من جهة الإعتبار واستدللت من ذلك على مدة الدنيا . وكذلك إن نظرت إلى القمر وقت استهلاكه وانتقاله إلى المنازل ، وقطعه للبروج ، انتهيت من ذلك إلى كيفية مبدأ الأشياء وخروجها من الامكان ، وزیادتها ونحوها وكالماء وبعد ذلك نقصها وانحطاطها ، وبقى الروح عنها ورجوعه من الأسفل إلى الأعلى واستقراره عند أصله . وموضع مبدئه ، ثم اعادتها تارة أخرى وبقى الروح ، وقيام الأشياء به كما بدأها أول مرة .

## القول في مبدأ كل حرف منها

ونبدأ بالألف ، إذ هي أول الحروف وأخرها . وهي للاحتاطة .

أعلم أن الألف هي أول الحروف ، ومبدؤها وأخرها ، وهي المحيطة والمفصلة للأحرف غيرها ، لأنها تقع أولاً وأخراً ، فهي كالدائرة اخيطة بما فيها . وهي كنایة عن أول شيء أظهره الله - تعالى وتقديست أسماؤه - هو أول

الأشياء وآخرها ، والمحيط بها من ورائها ، وهى إرادته المطلقة في خلقه ، والخلدة أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار من بريته .

فهي أنس الأشياء ، وأوتها وآخرها ، وعلتها وسيبها ، لأنه لما شاء كانت الأشياء عن مشيئته : وأراد فانفصلت الأشياء بارادته ، ولذلك قال بعض العلماء : الألف مثال التكوين ، ومخرج العدل ، والقضاء الأول ، وحركة الكون في الغيب - وقد قيل : إن الألف لما لم يكن لها بالحروف اتصال ووقيت موقع الاحتاطة - كما ذكرنا - كانت دالة على وحدانية الله وانفراده ، وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

والألف من الحروف كالواحد من العدد في الأصل ، فالألف أو الحروف وأصلها وهى أمثال التكوين ، ومخرج العدل كما قال بعض العلماء ، إذ هى قائمة ، وأنها أجريت أعدل الحركات . ولها مراتب في نفسها ، إذ هى مثال التكوين . ولها اشتراك مع الواو والياء في حال النطق بها وفي تعاقب الحركات عليها في حال النصب والرفع والخفض . وسيأتي بيان ذلك بعد استيفاء الكلام في الألف إن شاء الله تعالى .

## ذكر ما في الألف من دلائل الوحدانية

فمما في الألف أنها أول أدلة التوحيد ، ولذلك أنها مفردة في الابتداء بها لا تتصل بشيء من حروف المعجم ، ولا يشبهها إلا اللام إذا اتصلت في الكلمة أو انفصلت فانضافت إلى الألف للتشبه ، وهى للتعرف ، إذ لا ينطق بهذا الإسم إلا معرفة - أعني - الله - ولا يسمى به غيره ، كما قال جل وعز ﷺ هل تعلم له سبيلا (١) .

فأول الأسماء الحسنى الله ، ولذلك ابتدأ به في فاتحة الكتاب .

ودليل الألف على التوحيد من بين الحروف نظير الواحد من العدد

(١) مزيج / ٦٥

فالواحد إذا ضربته في نفسه لم يتم ولم يزد كما زاد الاثنان في الضرب ، فصار أربعة وهو قوله عز وجل ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ﴾<sup>(١)</sup> . أى لم يكن من شيء منه . كما تولدت المخلوقات من الأعداد من اثنين والحيوان المخلوق من زوجين ، كما قال عز وجل : ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لِعِلْكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٢)</sup> أشار إلى الوحدانية ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ﴾ كاف الأزواج المتولدة . فالواحد الأول لا يدل على نفسه ، لأنَّه منفرد بذاته ، مستغن عن الإضافات . والإضافات إليه ليعرفها اضطراراً الاثنين إلى الواحد إذا قلنا «اثنان» دل على أن قبله واحداً مضمراً فيه ، اتضاف الثاني إليه ، وإن لم نذكره ، كما اتضافت المخلوقات إلى الخالق جل وعلا . وثبتت الصفة ودللت عليه .

فلما كان المفرد الأول لا يدل على نفسه بأنفراط ، ويدل عليه غيره ، إذا أضيف إليه الثاني ، وكان الثاني حجابا له ، دالا عليه ، خلق الخلق للدلالة عليه . أنه الفرد القديم واحتجب عن خلقه - كما احتجب الأول بالثاني . ودل عليه الثاني وأضطر إليه كاضطرار المخلوقات إلى الخالق ، وكل خروج الأعداد من الاثنين . ويتناسل الحيوان من اثنين على أنه لا اختلاف فيه كاختلاف الزوجين من الحيوان في طباعها وتضادها .

ولما كان الواحد لا يدل على نفسه مفرداً ويدل على غيره ، بعث الرسل داعين إلى توحيده ، ومعرفين نعمه ، ووجوب شكره عليها ، المخبرين عن سائر حكمه وتتابع نعمه . فين بالألف صفة التوحيد . فكان من جهة الحساب واحداً منفرداً لا يتصل بغيره من الحروف إذا ابتدأ به ، وإذا أقى الألف في آخر الكلمة ثم وسطها اتصل بما قبله وانفصل بما بعده . فدل تعالى اسمه - في الابتداء به أنه الأول ، وباتصاله بما بعده أنه الآخر وأنه المنشيء لما بعده ، المحيط بما أنشأه لكونه في الآخر متصلة بما قبله ، وأنه ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء حبيط﴾ .

(١) سورة الاخلاص آية : ٣

(٢) سورة النمليات آية : ٤٩ .

## ذكر الهاء والهمزة والألف والواو والياء

أعلم - أرشدنا الله وأياك - أنك تدبّرت هذه الخمسة الأحرف ظاهراً وباطناً اطلعت من جهة باطنها على سر من اسرار الحكمة وظهر لك من قبل ظاهرها أثر الصانع من أحكام الصنعة ، وذلك أن الهاء إشارة إلى الذات . وهي خارجة من الصدر ، وتليها الهمزة ، ولا محمولة فيها وهي إشارة إلى الأزلية فلا شيء أقرب إلى الذات من الإرادة وليس الإرادة حالة في الذات .

فإذا نطقت بالهمزة ، وأخذت بها مخرج العدل وهو الوسط . حدث من ذلك الألف الذي هو مثال التكوين أي خط العالم بجملته . وكانت للألف في نفسها ثلاثة مرات : نفس ناطقة ، ونفس حيوانية ونفس نباتية . فقيل أن الهمزة هي العقل وهي الإرادة ، وأن الألف هي النفس الناطقة ، والواو هي النفس الحيوانية ، والياء هي النفس النباتية فالألف قائمة ، والياء ساجدة والواو منحنية ، وكذلك تجد هذه القوى النفسانية الثلاث في الخلق ، وذلك أن الحيوان الذي له نفس ناطقة منتسب القامة مثل الألف ، وما له نفس حيوانية فقط فهو راكع منحن مثل الواو ، وما له نفس نباتية فهو ساجد في هيئة ، لأن رأسه ما يلـى الأرض فقط ، كالنبات كله .

واعتبرنا أيضاً الواو والياء والألف من جهة أخرى ، وذلك أن نظر الواو ونجدها بين أول المخرج ما يلـى ، والياء انخفضها لأنها انتهت إلى الوسط . والألف مخرجها من الغيب ما يلـى الذات . ثار فيها بين كل حرف منها مخارج وحروف ، فخديـر هذا مراراً يغـنـك عن اطـالـةـ الكلام . والله يؤيدنا وأياك بطاعته .

## ذكر اللام والميم وما يتلوها من الحروف

أعلم أن اللام «تشبه الألف في شكلها ، وهي متصلة بالألف إذا دخلت لتعريف . وهي نوح الله وعلمه ، والميم مشيعته ، وقيل ملكه وملكته ، وقيل

هو المكان لجميع الأشياء كلها . وهو من الصيغة ، لأن فيه ظهرت صورة الأشياء وتمت ، والراء لتفصيل الحركات ، وهي القوة الحسية التي أظهرت الحركة وفصلت ماق الغيب ، وهو جوهر الزمان وقيل أنها رحمة لأنها من الصفات الخبيطة . والكاف والنون هو « الكن » وهو الأمر الذي أظهرت به جميع الأشياء . والباء هو الباء وهي الحروف . وهي التي ألف منها الأشياء وهي واقعة تحت الكن والباء . وقيل أنها جبريل وقيل أنها الروح التي تألفت الحروف بها والعين العلم ، والطاء قيل : الطين الذي خلق منه آدم : وقيل : الفطرة طور سيناء أو طوى . وهذا الموضعان اللذان أظهر الله فيها أمره على موسى بن عمران صلى الله عليه وعلى النبيين . والسين التي في سورة يس ، وقيل أنها كنایة عن إسرافيل . والباء هو الحق ، وهو الذي خلق به السموات والأرض . والقاف قدر الله ، وقيل قلمه الذي كتب به الأشياء .

وهذه الأربعـة عشر حرفـاً الباطنة وأنـا كانت تكررتـ في أوائلـ السـورـ ، فـلـمـعـنىـ سـبـيـنـ عـلـهـ أـنـ شـاءـ اللهـ وـبـهـ بـنـائـدـ .

## القول على الحروف وتأليفيها وعدة متألف منها والتبييه على باطنها

أعلم - أرشدنا الله وأياك لطاعته - أن الأحرف التي في مبادئ السور أسرار غامضة ، وحكمة تعلن كمال بعد أربعة عشر يوماً وتم ظهوره ثم ينقض ويرجع إليه . وهو مصدق قوله تعالى : ﴿إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾<sup>(١)</sup> . وذلك بعد أربعة عشر إلى آخره . وذلك إذا تركت النفس الامداد لهذا الجسم بما استفادته من نور العقل ، وأقبلت على العقل انقضى الأمر كله ورجع علم كل شيء إليه ، وفسد العالم ، وتم أمر الدنيا .

وكذلك جعل - تعالى اسمه - النفس الناطقة كالقمر ، وجعل العقل كالشمس ، فهذه النفس الناطقة التي في الإنسان تستمد من نور العقل كـ

(١) ميد آية : ١٢٣ .

يستمد من ضياء الشمس ، ويظهر ذلك العلم الذى استفادته بثانية وعشرين حرفاً على عدد منازل القمر .

و كذلك يعبر الإنسان عما في ضياءه بثانية وعشرين حرفاً وفي هذا دليل على أن العالم الصغير جزء من العالم الكبير ففهم هذا وتدبره ، فهو من دقيق العلم الذى قد عدم أثره وانقطع خبره .

وعن اعتبار القمر مع الشمس تظهر لك النفحـة في الصور وبـعـث الأنفسـ كـاـ بدأـهاـ أولـ مـرـةـ . ﴿إـنـهـ يـبـدـأـ الـخـلـقـ ثـمـ يـعـيـدـهـ﴾<sup>(١)</sup>

## القول على الم

قال أهل العلم بالكلام الباطنى : أن الم هو اسم الله الأعظم ، وأن الألف إشارة إلى ذات الله تعالى ، لأنفراد الألف عن الاتصال ، وهو الاسم القديم الأزلى الذى لا يفسر بأكثـرـ مـنـ هـوـ وـلـاـ كـانـتـ الـلامـ تـصـبـ الأـلـفـ وـيـتـصـلـ بـهـاـ من بين سائر الحروف ، كانت دالة على الحجاب الأول ، والغيب المكون . وهو الاسم الذى تسمى الله به .

ولما لم يكن بعد الألوهية في نظر الخلق أعظم من الملائكة في الترؤس والقدرة على الأشياء ، كانت الميم الاسم الثابت ، ولذلك قال عز من قائل : ﴿عـالمـ الغـيـبـ وـالـشـهـادـةـ﴾<sup>(٢)</sup> لأن جميع الأشياء شيئاً : ظاهر وباطن ، ولم علم محيط بالباطن والظاهر . المكون ، وهو الكلام . والمحيط بالظاهر الذى هو جسم الكل هو النفس الكبرى ، وهي الملك . وهي التى كنـىـ عنهاـ . تعالى ذكره بالميم .

فكمال معرفته في معرفة هذه الأسماء التي دلت الحروف عليها كما أن معرفة الإنسان بالكمال هو معرفة الثلاثة الأشياء : في معرفة نفسه التي هي محتاجة في جسمه التي هي ذاته ، وفي معرفة جسمه . لأن الإنسان ليس شيئاً أكثر من هذه الثلاثة : أعني النفس والروح والجسم .

(٢) سورة الأنعام : ٧٣ .

(١) سورة يونس آية : ٤ .

فبالنفس هو ما هو ، وبالروح صار فعلا متكلما متصلا بالأشياء . كذلك هذه الثلاثة الأشياء من البارى تبارك اسمه وتقدست أسماؤه : لما كانت ذاته بائنة عن الأشياء ، غير مخالطة لها احتجب بمحاجيات . وكانت الحجب من جهة خلقه ، لا من قبله تعالى ، لأنه لا يحجبه شيء . ولأنه حجب الخلق بخلقه ، وتخلى بخلقه ، فسبحان من ﴿لَا تدركه الأ بصار وهو يدرك الأ بصار ، وهو اللطيف الخير﴾<sup>(١)</sup> .

فكان الحاجيان وسطا بين الخالق وخلقه ، ومنهما ظهر أمره . أحدهما كالروح من الإنسان وهو الغيب . والآخر كالجسم وهو الشهادة ، أى القوة التي شد بها الأشياء المحسوسة ، واتصل بالخلق من قبلها .

وبهاتين الإحاطتين عرف وبها تسمى الله الرحمن الرحيم . وقيل إن معنى الم : أنا الله الملك فمعنى ألف : أنا ، ومعنى اللام : الله ، ومعنى الميم الملك . إلا أن هذا الكلام إذا اعتبرته وجدته مطابقا لما ذكرنا .

وقيل أن ألف أراده الله كما ذكرنا ، وأنها أول الأشياء ، والميم مشيئته الجامعة للخير والشر والحسن والقبيح والحساس والروحاني . ولذلك سمى كل ما ظهر وبطن شيئا لأنه من المشيئة .

والإرادة حق مخصوص ، ونور خالص ، وحكمة باللغة ، فلما أحكم مشيئته بارادته ، قام فيما بينهما اللوح الذي كتب فيه جميع المقادير ، وأودعه جميع المقادير ، وأودعه جميع سره . ولذلك قال : ﴿لَمْ ذلِكَ الْكِتَابُ﴾<sup>(٢)</sup> يعني أن الكتاب هو هذه الثلاثة : ارادته ومشيئته ، وعلمه هو أوجهه ، لأن الكتاب إنما هو عن قوة مصورة ، أعني القلم . وعن قابل لتلك الصورة وهو اللوح المكتوب ، وقيل : معنى الم : المنزل ذلك الكتاب لا ريب فيه . أى منزل من الله ، وكذلك في آل عمران قيل أن معناه : المنزل الله الذي لا إله إلا هو الجي القيوم . وقيل معنى ألف . الله والميم كنایة عن محمد ، واللام لما كانت وسطا بينهما كانت كنایة عن جبريل عليه السلام والله أعلم وأحکم .

---

(١) الأنعام : ١٠٣

## القول على المcr

أما «المص»<sup>(١)</sup> فقد قيل فيه أقوال : فأولها ما أشرنا إليه مما قدمنا ذكره أن أسم الله الأعظم على أربع صفات ، وأن كل حرف من هذه الحروف يشير في الدلالة إلى صفة من تلك الصفات . فالصفة الواحدة منها دلاته - تبارك وتعالى - والألف كناء عنها . وهي منفصلة عن الأحرف غيرها ، والأحرف المتصلة بها اسمه ، وهو منفرد عنها بذاته : أعني الألف . وهي حجب له ، ففي هذا دليل أن ذاته تعالى غير متصلة بشيء ، وأن صفاتة باينة عنه ، دالة عليه . وبعضاها في المرتبة أعلى من بعض ، وفي اتصال بعضها بعض دليل على تناهياها . وهي صفات ثلاث : صفة الألوهية - وبعدها في المرتبة صفة الملك . وبعد ذلك النعمة والخلق .

فيكون الاعتبار من قوله «المص» : الألف : أنا ، واللام : الله ، والميم : الملك ، والصاد : الصانع . ونجده ذلك ظاهراً بينما من اعتبار أحوال الدنيا ، فإننا نجد هذه الصفات الثلاث ظاهرة للعيان ، بينما موجودة في الأعيان وذلك أن أدنى صفات الإنسان : الصناع وأصحاب المهن تستخبرهم وبناؤهم الأشياء بذواتهم . ثم تجده فوقها في المرتبة الملوك ومن لاذ بهم من ذوى المملكة . فهم يحكمون عليهم ويصرفوهم تصريف المولى للعيid ثم نجد مرتبة أخرى فوق ذلك وهي مرتبة الألوهية . وهي النبوة ومن لاذ بها . وهم العلماء والحكماء . ونجده أمرهم نافذا في المملكة . ولا يقوم للملوك ملك الا على ما يوجب حكم النبوة ففي هذا دليل واضح لمن لقن كيف هي مراتب الصفات ، وإنما هي الزمامات بجميع الخلوقات . وفوق ذلك مرتبة رابعة بائنة عن الخلق غير متصلة بهم ، كما هي الألف منفصلة عن هذه الثلاثة الأحرف .

وعلى هذه الصفة والمرتبة نجد الحيوان والنبات والانسان - وذلك أن النفس النباتية ليس لها ، الا حفظ الجسم وتصويره ، وإنماه ، فهي قوة صانعة . والنفس الحيوانية قوتها بمنزلة الملك المسلط ، يأكل منه ما شاء ويحكم ما شاء .

(١) أول سورة الأعراف .

ثم النفس الإنسانية بالعقل الذي جعل فيها كائنة (الآلة ، الآلة ؟) . تصرف  
الحيوان كيف شاء وتسوّه .

فبالصفة الأولى التي هي الصاد تسمى الله صانعاً وخالقاً ومصوراً ، وبها  
صنع الكل وبالثانية ملکهم وأحاط بهم ، وقدر عليهم . وبهذه الصفة تسمى  
ملكاً وبالصفة الثالثة أحاط بالصفتين المقدمتين وبجميع المخلوقات وبها علم  
الأشياء ومنها فصلها . وهي مكون سره . وهي التي انفرد بها ، ولم يسم بها  
أحد سواه . وهي الألوهية . وبالرابعة انفرد عن خلقه ، وسبق الأشياء كلها  
وبأن عنها ، فهو ليس كمثله شيء <sup>(١)</sup> . وقد وصف - تعالى ذكره - بهذه  
الصفات الثلاث نفسه لمن لقنه ، فقال تعالى في تفسير الصفة الأولى ، هو الله  
الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم <sup>(٢)</sup> وقال في تفسير  
الميم وهو الاسم الثاني <sup>(٣)</sup> هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام  
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر <sup>(٤)</sup> وقال في تفسير الصاد <sup>(٥)</sup> هو الله الخالق  
الباريء المصور له الأسماء الحسنة <sup>(٦)</sup> تعلقت هذه الصفات الثلاث بهو ، وهو  
كتابة عن الألف التي هي أشارة إلى الذات وفي هذا كتابة .

وقد عبرت الفلسفة عن هذه الصفات بغير هذا الفظ فقالت :

أن الموجودات أربع مراتب : ذات الله - تعالى وتقديست أسماؤه ، وهو  
المباين للأشياء ، ثم العقل الكلى وهو الذى سموه المثال المجرد من الهيولى ، وهو  
الجامع للفضائل الإلهية ، ثم النفس الكبيرة ، وهي المستقرة في الهيولى ، أعني  
الجسم وهي الحاملة لجنة العالم . وبهذه النفس المستقرة قام الملك ، وتسخرت  
الأفلاك ، وحنى الكل وهي جامدة عندهم لصفات الملك والسيادة .

ونجد اعتبار هذه الصفات الثلاث من الإنسان ، لأنه إذا أراد فعل شيء دبره  
وأحكمه بالروح الإلهي الموضوع فيه حتى تقوم صورة ذلك الشيء مثلاً باديًا  
للعقل في غير جسم . ثم أن ذلك المثال يحرك النفس الحيوانية المالكة لأعضاء  
الجسم ، الحاملة له . فتحركه على ترتيب ما في المثال المجرد نحو الشيء المصنوع

(١) الأعراف آية : ١ ، ٢

(٢) سورة الحشر آية : ٤٢

(٣) الأعراف آية : ١ ، ٢

(٤) الفيل : ٨٨

فإذا صنت الجوارح شيئاً فائماً هو تحريك النفس لها ، وأخذت اليadan بالتصوير من أجل أن القوة الصانعة فيها ، وهذا مثلوا فعل البارى - تعالى أنه إذا أراد فعل شيء أبرز مثاله في اللوح المحفوظ ، فكان ذلك داعياً إلى الأمر بتنفيذ ذلك الشيء ، فيحرك الأمر القوة المحركة ، وهي النفس الحيوانية ، فتحرك النفس الحيوانية الطبيعة تجمع الطبيعة أهلي بتحريكها واعتدالها ، وهيئة لقبول المثال وتصنعه .

وقالوا أن الطبيعة حكمة الله للأشياء المصورة لها . وإنما قال تعالى : ﴿الْمَرْسَلُ إِلَيْكُمْ﴾<sup>(١)</sup> يعني القرآن وفهمه ، لأن القرآن ليس شيئاً غير هذه الأربعه وتقسيمها لأنه فسر فيه خلق السموات والأرض ، وتصوير هذا وأحكام صنعتها وترتيب الخلاق . وذكر فيه ملكه وقدرته على الأشياء وكيف أنها « صنع الله الذي أتقن كل شيء »<sup>(٢)</sup> . وفسر فيه الألوهية ، وكيف أحاط بغيوب الأشياء ومقاديره وحكمته وعلمه . وزنه فيه ذاته عن كل ما يلحق الخلق من النقص .

والقرآن - تفسير وتبنيه على جميع ذلك كله . وقد قيل أن الصاد من صادق : وقيل أيضاً معنى ذلك الخرج صدرك . ﴿كَتَبْ أَنْزَلْ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرْجٌ مِّنْهُ﴾<sup>(٣)</sup>

### ٣ - ابن طفيل<sup>(٤)</sup> : ٥٧١ هـ :

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ويلقب بالأندلسى والقرطبي والأشبيلي وتاريخ ميلاده غير معروف بالدقائق لكن من الأرجح أنه ولد

(١) الأعراف آية ٢٩ :

(٢) البعل : ٨٨ .

(٣) الأعراف : ٣

(٤) راجع :

ابن طفيل : حمى بن يقطان عدد كل من ابن سينا وابن طفيل وشهاب الدين السهروردي .  
صحبة أحمد أمين - دار المعرفة - القاهرة - ١٩٤٩ .

أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار - المعرفة - ١٩٨٠ .

= أصول الفلسفة الاتساقية - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٨ م

ف قادس من إقليم غرناطة في السنوات العشر الأولى من القرن السادس الهجري . وكان واسع المعرفة درس الطب والرياضيات والتجميim والفلسفة ميلاً لحياة العلم والتأمل وكان في مطلع حياته حاجباً حاكم غرناطة . ثم لم يلبث أن انتقل إلى مراكش على عهد دولة الموحدين وأصبح وزيراً وطبيباً للخليفة أبي يعقوب يوسف وقد لقى ابن رشد وقدمه إلى الخليفة فعهد إليه بشرح كتاب أرسسطو وقد توفي ابن طفيل في مراكش عام ٥٧١ هـ . أما مؤلفاته فيشير إليها بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي فيذكر أن المؤلفات التي بقيت من إنتاج ابن طفيل هي كتاب أسرار الحكمة المشرقية ورسالة حي بن يقطان .

ولقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحرراً من الناحية العقلية في ظل حكم الموحدين الذين أدخلوا الكلام الأشعري إلى المغرب . وكان لهم ولع بالفلسفة .

وقد اشتهر ابن ط菲尔 بقصته الصوفية حي بن يقطان ولكن الغرب اللاتيني عرفه أولاً من خلال نقد ابن رشد لكتاب ابن ط菲尔 في النفس ( وقد فقد هذا الكتاب ) حيث يعرض على توحيد ابن ط菲尔 بين العقل الاهيولي في الإنسان والقوة المخلية يمكنها بعد طول الممارسة أن تتقبل المعقولات ومن ثم فليست بنا حاجة إلى القول بوجود عقل آخر غيرها .

أما قصة حي بن يقطان فقد سار فيها ابن ط菲尔 على منوال ابن باحة في تدبير المتعدد من حيث اهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع . ولكن ابن ط菲尔 يختلف عنه في تركيز اهتمامه على الفرد وحده . وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمفرز عن المجتمع كأيظن المؤرخين والمفسرين للقصة إذ أنه يستمد إلهامه من العقل الفعال الذي هو مصدر العلم والمعرفة للإنسان أفراداً وجماعات وذلك على الرغم من أن القصة تبين في الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أى بدون معلم أن يصل إلى معرفة العالم العلوى ومعرفة الله والخلود .

---

Leon Gautier; Ibn Tophil Sa vie, ses oeuvres, Paris, 1909

Munk : Melange de Philosophie juive et Arabe Paris 1859.

Renan (E) : Averroes et Laverroisme, Paris 1900

وكان ابن طفيل يحيل بإشراق العقل الفعال إلى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بناتها على التدرج في مراتب المعرفة حتى تصل إلى الكمال المنشود . أو كأن إشراق العقل الفعال تستتر في اللاوعي أو في العقل الباطن للفرد . ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل إلى أدرار الحقيقة الكاملة فيتضح له في النهاية التطابق التام بين ما توصل إليه بنفسه وما يقول به الوحي المنزل على لسان النبي . فإذا أضفنا إلى هنا كيف يتم الوحي عن طريق العقل الفعال . كما هو عند فلاسفة الإسلام نجد أن التكشيف التدريجي للمعرفة عند حى الذى يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك « حى » في بداية الأمر - سينتهي إلى العقل الفعال ثم إلى الحضرة الإلهية . فتتجلى حىحقيقة معرفته . وأن الشريعة تتفق مع الحقيقة إذ أن هما مصدرها واحدا . وهو لا يستطيع أن يصل إلى هذه الغاية إلا إذا استعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بجريدها من مدلولاتها الحسية التي ما وضعت إلا لتنفي بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتفون بالظاهر وبالنظرية السطحية .

ولابن سينا قصة بنفس المعنى وشخصياتها هي شخصيات قصة ابن طفيل ولكن ابن سينا يرمي بن يقطان إلى العقل الفعال أما ابن ط菲尔 فإنه يرمي به إلى العقل البشري الطبيعي في سعيه إلى المعرفة وإلى الكمال حتى يتجلّى له النور الإلهي وينعم بالدخول إلى الحضرة الإلهية .

### تفصيل القصة :

تحبرى . أحداث القصة على جزيرتين ، الأولى يسكنها مجتمع إنسان تقليدي تسود فيه الشهوات والنزوات الدنيا . وأهله يحاكون الحقائق بأمثله الخيال . واعتقادهم الديني سطحى ساذج . فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية . وقد جاء القرآن على هذه الصورة لكي يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلى . ويعزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها .

وقد ظهر في هذه الجزيرة فتيان أحدهما سلامان والأخر أبسال تميزا عن أهل

الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلى ويتغلب بما على الشهوات . وكان الأول ذا نزعة عملية فنجده يساير العامة ويقبل دينهم في الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم .

أما الثاني فإنه يتزع نزعة عقلية صوفية ويعزل مجتمع الجزيرة . ويولى وجهه نحو جزيرة مجاورة يظن أنها قفر من السكان . وهذه هي الجزيرة الثانية التي تجري عليها أحداث القصة . في هذه الجزيرة يسكن حى - بن يقطان ، وهو قد نشأ في هذه الجزيرة وترعرع على الفطرة . وقد يكون قد ألقى به في اليم طفلاً فاستقر على الجزيرة . أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر الطبيعية . وقد تكفلت به ظبية فأرضعته . وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين الكائنات من نبات وحيوان وإنسان . ثم أخذ يدرج في مدارج المعرفة . فتعلم بنفسه كيف يكتفى حاجاته المادية وقد كافح حتى خرج من الطور الحيواني الأول ثم انبعث لديه شعور ديني مصدره التعجب من اكتشافه للنار . وهو يمضى في حياته البريئة من المادة فيرعى النبات والحيوان ويعنى بنظافة جسمه ولبسه ويحاول تصحيح حركاته ويقتصر في أكله على ما يقيم الأود فلا يسرف في الغذاء أو في أكل اللحوم ثم هو يمر خلال حياته في سبعة مراحل كل منها سبع سنين يصل في نهايتها إلى حالة الفنان فيصير عقلاً خالصاً ف تكون روحه مرتبطة بالعالم العلوى . وتكون غايته أن يتلمس الواحد في كل شيء . وأن يشهد الحضرة الإلهية . فيرى الطبيعة كلها تزرع إليه ويري التجلي الإلهي شاملًا ويكون عمره قد أشرف على الخمسين . وحينذاك يحدث - اللقاء بينه وبين أنسال الذي هجر الجزيرة الأولى ليتعকف في الثانية زاهداً في الدنيا وفي مجتمع الناس ، وقد كان تفاهمهما صعباً في بداية الأمر ولكن أنسال فهم لغة حى . وقد اكتشفا أن العقيدة الدينية السائدة في مجتمع الجزيرة الأولى قد انتهى إليها حى وعرفها . بدقة أكثر كلاماً بهداية العقل الفعال . وعرف أنسال أن العقيدة ما هي إلا رمز للحقيقة الروحية المحبوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادي الحسوس وعاداتهم الاجتماعية . وأنه لكي تكشف جوانب الحقيقة يجب استخدام منهج التأويل الرمزي . فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها في حقيقة أمرها شيء واحد

يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوّبة بالخيال ، ويفهمه الخاصة أو المتوا Holden على مستوى الكمال العقلي بحسب إدراكاتهم .

وتفضي القصة فنجد حى يصحب أبسال في رحلة إلى الجزيرة المجاورة لـكى يخرج أهلها من حالة الجهل ويعلّمهم أسرار الحقيقة . ولكن حى لاحظ أنه كلما أمعن في شرحه الفلسفى كلما ازداد نفور الناس منه حتى واجهوه بالعداوة . فاضطر إلى الرحيل هو وأبسال عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهم الحالية . لكن يعتكفا لعبادة الله عبادة روحية خالية حتى يدركهما الموت . وقد أدرك بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل في شفائه من الجهل والسطحية . وأن الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتصوفين من لهم قوة الإرادة والقدرة على التخلّي عن مطالب البدن وحاجات الدنيا .

لقد اتضح لهما إذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة ، وأن النبي محمدًا كان على حق حيناً عرض عليهم الحقائق الدينية في صورة أمثال حسية ولم يجهر لهم بالمفاسد النورانية الكاملة . تلك التي لا يدركها سوى قلة من المتصوفين .

### ما الذي يقصده ابن طفيل من قصته؟ ..

لقد قال البعض إنه يقصد من ورائها استعراض أحوال الإنسان لو لم ينزل عليه وحى . وكيف أنه يستطيع وحده بدون معلم أن يصل إلى حقائق الوحي وأصول العقيدة . واهملوا الجانب الصوفي تماماً .

وفي رأى آخر أن حى بن يقطان يعد نموذجاً للمتصوف الذى يصل بملكاته الخاصة إلى إدراك عالم الغيب وإلى درجة الاتحاد بالله .

ويرى البعض الآخر أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين النقل والعقل . بين الدين والفلسفة من حيث أنها يعبران عن حقيقة واحدة . فالذين يصورها بصورة حسية والعقل يكتشفها ويصوغها في قالب عقلي .

على أن ما أوردته ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يوحى بأن ثمة تعارضًا بين الدين والفلسفة وأنه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من شرح

الفيلسوف للعقيدة ، ولكن الواقع أنه لا يوجد أى تعارض مطلقاً كما ذكرنا وأن التعارض يرجع إلى اختلاف الإدراك عند كل من العامة وال فلاسفة .

وعلى أية حال فان هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار إليه الغزالى . من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغبة النظر العقلى ومخاطره . وهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له وهذا لا يقدح في الدين نفسه .

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤداها أنه في الوقت الذى يمكن فيه تبrier ارسال إلى العامة من الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى اصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم . نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول إلى حقائق الوحي بعقولهم وبهدایة العقل الفعال .

وأخيراً فإننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح في التعبير في هذه القصة عن إلقاء الحكمة المشرقة بالفلسفة اليونانية ، وأن محاولته هذه تعد استمرار لمحاولات ابن سينا والشهوردى بهذا الصدد .

### السعادة ووسائلها<sup>(١)</sup>

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طرفه عين لكتى توافيه منتهيه ، وهو في حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها الم .

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم ، عند موته بقوله لأصحابه :  
هذا وقت يؤخذ منه : الله أكبر . واحرم للصلة .

(١) هنا النص جزء من رسالة « حى ابن يقطان » لابن الطفيل من ص ١٢٨ إلى ص ١٤٢ من نشرة الدكتور عبد الحليم محمود ضمن كتابه « فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقطان » دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الثالثة ، بيروت بدون تاريخ .

ثم جعل يتفكر كيف يتأق له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه أعراض فكان يلزمه الفكر في ذلك الموجود كل ساعة ، فما هو إلا أن يستح ليبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يتعرضه خيال من الخيالات ، أو يناله الم في أحد أعضائه أو ينصبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ، فتدخل فكرته ويزول عما كان فيه ، ويتغير عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة ، إلا بعد جهد وكان يخاف أن تفاجأه منته وهو في حال الإعراض ، فيفضى إلى الشقاء الدائم والم الحجاب .

فساء حاله ذلك ، واعياء اللواء . فجعل يتضمن أنواع الحيوانات كلها ، وينظر أفعالها وما تسعى فيه ، لعله يتقطن في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسعى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته .

فراها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعم والمشروب والمنكوح ، والإستظلال والإستداء ، وتتجدد في ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها . ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأى ، ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات . فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه . ولا تعرفت به بوجه من الوجه ، وأنها كلها صائرة إلى العدم ، أو إلى حال شيء بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم به على النبات أولى ، إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان . وإذا كان الأكمل إدراكا لم يصل إلى هذه المعرفة ، فالأنقص إدراكاً أخرى أن لا يصل . مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدي الغذاء والتوليد .

ثم أنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلак فراها كلها متتظمة الحركات ، جارية على نسق وزارها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغيير والفساد . فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها . تعرف بذلك الموجود الواجب الوجود . وأن تلك النوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته ، هو ، العارفة ، وكيف لا يكون لها مثل تلك النوات البريئة عن

الجسمانية ، ويكون مثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة ، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص ، فلم يفتقه ذلك عن أن تكون ذاته بريئة عن الأجسام لا تفسد ، فبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة ، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم أنه تفكّر لم اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية ، وقد كان تبين له أولاً من أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض ، أن جميع ما على وجه الأرض لا يقى على صورته : بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً ، وأن أكثر هذه الأجسام مخلطة مركبة من أشياء متضادة ، ولذلك تؤول إلى الفساد ، وأنه لا يوجد منه شيء صرفاً وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لاشائة فيه ، فهو بعيد عن الفساد جداً مثل الذهب والياقوت ، وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ، ولذلك فهي بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له هنالك أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، منها ما تقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية . وهذه هي الاسطقطسات الأربع - ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات . فما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت أفعاله أقل ، وبعده عن الحياة أكثر . فان عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق ، وصار في حال شبيه بالعدم ، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر ، كانت أفعاله أكثر ، ودخوله في حال الحياة أبلغ ، وأن كانت تلك الصورة بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لmadتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم للصورة جملة هو الهيولي والمادة . ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم . والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الاسطقطسات الأربع، وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الاسطقطسات ضعيفة الحياة جداً . إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة .

وإنما كانت ضعيفة الحياة جداً لأن لكل واحد منها ضد ظاهر العناصر يخالفه في مقتضى طبيعته ويطلب أن يغير صورته . فوجود ذلك غير ممكن . وحياته ضعيفة . والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه .

وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة اسطقس واحد . فلقوته فيه يغلب طبائع الاسطقصات الباقية . ويطلب قواها ، ويصير ذلك المركب في حكم الإسطقس الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً . كما أن ذلك الاسطقس لا يستأهل من الحياة إلا يسيراً ضعيفاً وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة اسطقس واحد منها . فإن الاسطقصات تكون فيه متعادلة متكافئة لا يطلب أحد هما قوة الآخر بأكثر مما يطلب ذلك الآخر قوته . بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً . فلا يكون فعل أحد الاسطقصات أظهر فيه . ولا يستولى عليه أحدهما . فيكون بعيده الشبه من كل واحد من الاسطقصات ، فكأنه لا مضادة لصورته . فيستأهل الحياة بذلك . ومتى زاد هذا الاعتدال ، وكان أتم وأبعد من الإنحراف . كان بعده عن أن له ضد أكثر . وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء . صار في حكم الوسط ولم يصاده شيء من الاسطقصات مضادة بينه فاستعد بذلك لصورة الحيوانية ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأتم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد . وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال أنه لا ضد لصورته . فيشبه بذلك هذه الأجسام السماوية التي لا ضد لصورها .

ويكون روح ذلك الحيوان ، وكأنه وسط بالحقيقة بين الاسطقصات التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الاطلاق . ولا إلى جهة الأسفل . بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المراکز وأعلى ما تنتهي إليه النار في جهة العلو ولم يطرأ عليه الفساد . لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا التزول . ولو تحرك في المكان . لتحرك حول الوسط كـ تتحرك الأجسام السماوية . ولو تحرك في

الوضع . لتحرك على نفسه . وكان كروي الشكل إذ لا يمكن غير ذلك فاذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان . ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالوجود الواجب الوجود . وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به ، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح . الشبيه بالأجسام السماوية . وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان . وأنه إنما خلق لغاية أخرى . وأعد لأمر عظيم . لم يعد له شيء من أنواع الحيوان . وكفى به شرفاً أن يكون أحسن أجزاءه . وهو الجسماني أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد المترفة عن حوادث النقص والاستهالة والتغير . وأما أشرف أجزاءه . فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود . وهذا الشيء العارف . أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلتحقه الفساد . ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام . ولا يدرك بشيء من الحواس . ولا يتخلل ولا يتوصل إلى معرفته بالله سواه . بل يتوصل إليه به . فهو العارف والمعروف . والمعرفة وهو العالم . والعلوم . والعلم ، لا يتباين في شيء من ذلك . إذ التباين والإنفصال من صفات الأجسام ولو احتجها . ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحقا بجسم .

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويعاكي أفعالها . ويتشبه بها جهده . وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، فيه شبه ما منه من حيث هو مترف عن صفات الأجسام ، كما أن الواجب الوجود مترف عنها . فرأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاتيه لنفسه من أي وجه أمكن . وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدى بأفعاله . ويجد في تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له ، ويرضى بجميع حكمه . رضا من قلبه ظاهراً وباطناً . بحيث يُسر به وأن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومختلفاً لبدنه الجملة . وكذلك أيضاً رأى أن فيه شيئاً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الحسيس الذي هو من عالم الكون والفساد . وهو البدن المظلم الكثيف . الذي يطالبه بأنواع

المحسوسات من المطلوب والمشروب والمنكر . ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق له عبنا ولا قرن به لأمر باطل . وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه . وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان . فانتجت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

- ١ - إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق .
- ٢ - وإما عمل يتشبه به الأجسام السماوية .
- ٣ - وإما عمل يتشبه به بال موجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول : يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المقسمة . والقوى المختلفة والمنازع المتقنة .

والتشبه الثاني : يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن . ولما فيه من القوى .

والتشبه الثالث : يجب عليه من حيث هر هو ، أي : من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء . إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الواجب الوجود . حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفه عين .

ثم أنه نظر في الوجه الذي يتألق له به هذا الدوام . وبين له النظر أنه يجب عليه الاعتماد على المشاهدة في هذه الأقسام الثلاثة من التشبيهات .

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة . بل هو صارف عنها وعائق دونها . إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة . والأمور المحسوسة كلها حجب معتبرضة دون تلك المشاهدة . وإنما احتاج إلى هذا التشبيه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية . فالضرورة تدعوه إليه من هذا الطريق . ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام . لكنها

مشاهدة - بمخالطتها شوب ، إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على اللوام . فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسماً يتبعن بعد هذا .

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة . والاستغراق الحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت . وكذلك سائر النوات . كثيرة كانت أو قليلة . إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود ، جل تعالى وعز .

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث . وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني . وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول . وعلم أن التشبه الأول - وإن كان ضرورياً . فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضروري . فليلزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول إلا بقدر الضرورة ؛ وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها .

ووجد ما تدعوه إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين :

مأحدهما : ما يمده من داخل ويختلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء .

والآخر : ما يقيه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البرد والحر والمطر ولفع الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك . ورأى أنه إن تناول ضرورته من هذه جزافاً كيفرما اتفق . ربما وقع في السرف وأخذ فوق الكفاية . فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر . فرأى أن الخزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها . ومقادير لا يتتجاوزها . وبأن له أن الفرض يجب أن يكون في جنس ما يتغذى به . وأى شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون بين العودات إليه .

فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فرأآها ثلاثة أضرب :

١ - إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه ، وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الإعتماد عليها .

٢ - وإنما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهي وأخرج بنره ليكون منه آخر من نوعه حفظا له وهي أصناف الفواكه رطباً وיבساها .

٣ - وإنما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها : إنما البرية وإنما البحريّة .

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها . من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعادته في القرب منه . وطلب التشبيه به ، ولا محالة أن الاغتناء بها بما يقطعها عن كلامها وبخوبيتها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكان ذلك اعتراف على فعل الفاعل وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب والتشبيه به . فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يتمتع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لم يمكنه ذلك . لأنه إذا امتنع عنه إلّا ذلك إلى فساد جسمه . فيكون ذلك اعترافاً على فعله أشد من الأول . إذ هو أشرف من تلك الأشياء الآخر التي يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسير الضررين . وتساع في أخف الإعتراضين . ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أنها تيسر بالقدر الذي يتبيّن له بعد هذا . فاما إن كانت كلها موجودة فيبني على حيئتها أن يتثبت ويختبر منها ما لم يكن في أخيذه كبير اعتراف على فعل الفاعل . وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب . وصلاح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر لأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات . مثل الصفة والسبخة ونحوهما فان تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات الطعم الغاذى . كالتفاح والكمثرى والاجاص ونحوها . كان له عند ذلك أن يأكل إنما من الثمرات التي لا يغدو منها إلا نفس البذر . كالجوز والقسطل ، وإنما من البقول التي لم تصل بعد كلامها .

والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً . وأن لا يستأصل أصولها ولا يفني بذرها . فان عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه . والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .

هذا مارآه في جنس ما يتغذى به :

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها .  
وأما الزمان الذي بين كل عودتين . فرأى أنه إذا أخذ عن حاجته من  
الغذاء ، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواء . حتى يلحقه ضعف يقطع به عن  
بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني . وهي التي يأتى ذكرها بعد  
هذا .

فاما ما تدعوه إليه الضرورة فيبقاء الروح الحيواني مما يقيمه من خارج .  
فكان الخطب فيه عليه يسيرا : إذ كان مكتسباً بالجلود . وقد كان له مسكن  
يقيمه مما يريد عليه من خارج ، فاكتفى بذلك ولم ير الاستغفال به . والتزم في  
غذائه القوانين التي رسماها لنفسه . وهي التي تقدم شرحها  
ثم أخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالأجسام السماوية والإقداء بها ،  
والتقيد لصفاتها وتتبع أوصافها . فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أوصاف لها بالإضافة إلى ماتحتها من عالم الكون والفساد .  
وما تعطيه إياها من التسخين بالذات . أو التبريد بالعرض . والإضاءة والتلطيف  
والتكثيف . إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور  
الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثاني : أوصاف لها في ذاتها . مثل كونها شفافة وناصعة وظاهرة  
منزهة عن الكلر وضروب الرجس . ومحركة بالإستدارة بعضها على مركز  
نفسها وبعضها على مركز غيرها .

والضرب الثالث : أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود .  
مثل كونها تشاهد مشاهدة دائمة . وتعرض عنه . وتتشوق إليه . وتتصرف  
بحكمه وتتسخر في تتميم إرادته .

ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته . فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد  
من هذه الأضرب الثلاثة .

أما الضرب الأول : فكان تشبه بها فيه : أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة  
أو عامة أو مقدرة أو ذا عائق من الحيوان أو النبات . وهو يقدر على إزالتها عنه

إلا ويزبليها . فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه . أو عطش عطشاً يكاد يفسده أزال عند ذلك الحاجب إن كان مما يزال . وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفواصل لا يضر المؤذى ، وتعهده بالسقى ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهته سبع أو ثلب به ناشر أو تعلق به شوك ، أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه . أو منه ظماً أو جوع . تكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاشه عن مره ذلك عائق : من حجر سقط فيه . أو جرف أنهار عليه . أزال ذلك كله عنه . وما زال يعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ في الغاية .

وأما الضرب الثاني : فكان تشبه بها فيه ، أن الْرَّمْ نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والإغتسال بالماء في أكثر الأوقات . وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومخابن بدنها وتطيبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهين العطرة وتعهد لباسه بالتنظيف والتطيب حتى كان يتلألأً حسناً وجمالاً ونظافة وطبيباً .

والترم مع ذلك ضروب الحركة على الإستدارة : فقارة كان يطوف بالجزيرة . ويدور على ساحلها ويسبح بأكفافها . وتارة كان يطوف بيته . أو بعض الكدى أدواراً معدودة : إما مشياً . وإما هرولة ، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث : فكان تشبه بها فيه . أن كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود . ثم يقطع علاقتها المحسوسات . ويغمض عينيه ، ويضم أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال . ويروم بعبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه . ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحساث فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة . غابت عنه جميع المحسوسات . وضعف الخيال . وسائر القوى التي تحتاج إلى الالات الجسمانية . وقوى فعل ذاته . التي هي بريئة من الجسم . فكانت في بعض

الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله . وترده إلى أسفل السافلين . فيعود أضعف من ذى قبل . فإذا خلقه ضعف يقطع به عن عرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة . ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بلأضيق الثلاثة المذكورة .

ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده . وينازعها وتنازعه . وفي الأوقات التي يكون له عليها الظهور . وتتخلص فكرته من الشوب . يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث . ثم جعل يطلب التشبه الثالث . ويسعى في تحصيله . فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود . وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل . أنها على ضربين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة . وإما صفة سلب . كتنزه عن الجسمانية وعن صفات الأجسام ولو واجهها وما يتعلق بها . ولو على بعد . وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة . فلا تكتثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية . بل ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته . فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب . فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته . وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجه . إذ الكثرة من صفات الأجسام . وعلم أن علمه بذاته . ليس معنى زائداً على ذاته بل ذاته هي علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته . تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته . فليست بذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته . بل هو هو : فرأى أن التشبه به من صفات الإيجاب . هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام . فأأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية . فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد طرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان يمحو بها التشبه بالأجسام السماوية . إلا أنه أبقى منها بقايا

كثيرة : كحركة الاستدارة - والحركة من اخص صفات الأجسام وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحة لها . والإهتمام بازالة عوائقها . فإن هذه أيضا من صفات الأجسام . إذ لا يراها أولا إلا بقوه هي جسمانية . ثم يكده في أمرها بقوة جسمانية أيضا . فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه . إذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الان . ومازال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقا . غاضبا بصره . معرضأ عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية . مجتمع الهم والتفكير في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة . فمتي سنت لخياله سانح سواه . طرده عن خياله جهده . ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تم عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكرة جميع الأشياء إلا ذاته . فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغرافه بمشاهدة المرآة والأول الحق الواجب الوجود . فكان يسُؤه ذلك . ويعلم أنه شوب في المشاهدة الخضة . وشركة في الملاحظة ومازال يطلب الفتاء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق . حتى تأنى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكرة المساوات والأرض وما بينها .

وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية . وجميع القوى المفارقة للمواد . والتي هي النوات - العارفة بالوجود الحق . وغابت ذاته في جملة تلك النوات . وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء مثورا . ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود . وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدا على ذاته . :

من الملك اليوم ؟ الله الواحد القهار . ففهم كلامه وسع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام . ولا يتكلم . واستغرق في حالته هذه وشاهد مالاً عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر . فإن كثيراً من الأمور التي تخطر على قلوب الشّرّ قد يتغير وصفها . فكيف يأمر لا سيما إلى خطوه على القلب ،

و لا هو من حاله . ولا من طوره . ولست أعني بالقلب جسم القلب ،

ولـا الروح الـتي فـي تجـويفـه بلـأعـنى صـورـة تـلـكـ الروحـ الفـائـضـ بـقوـاهاـ عـلـىـ بـدـنـ الإـبـنـانـ . فـانـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ الـثـلـاثـةـ قـدـ يـقـالـ لـهـ «ـ قـلـبـ »ـ وـلـكـنـ لاـ سـبـيلـ لـخـطـورـةـ ذـلـكـ الـأـمـرـ عـلـىـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ الـثـلـاثـةـ . وـلـاـ يـتـأـفـيـ التـعـبـرـ إـلـاـ عـمـاـ خـطـرـ عـلـيـهـ . وـمـنـ رـامـ التـعـبـرـ عـنـ تـلـكـ الـحـالـ . فـقـدـ رـامـ مـسـتـحـيـلاـ وـهـوـ بـمـزـلـهـ مـنـ يـرـيدـ أـنـ يـنـوـقـ الـأـلوـانـ مـنـ حـيـثـ هـيـ أـلوـانـ . وـيـطـلـبـ أـنـ يـكـوـنـ السـوـادـ مـثـلـ حـلـوـاـوـ حـامـضاـ .

لـكـنـ تـأـمـعـ ذـلـكـ ، لـاـ نـخـلـيكـ عـنـ إـشـارـاتـ نـومـيـ بـهـ إـلـىـ مـاـ شـاهـدـهـ مـنـ عـجـائـبـ ذـلـكـ الـمـقـامـ . عـلـىـ سـبـيلـ ضـربـ المـثـلـ . لـاـ عـلـىـ سـبـيلـ قـرـعـ بـابـ الـحـقـيقـةـ . إـذـ لـاـ سـبـيلـ لـلـتـحـقـقـ بـمـاـ فـيـ ذـلـكـ الـمـقـامـ إـلـاـ بـالـوـصـولـ إـلـيـهـ .

فـاسـعـ الـآنـ بـسـمعـ قـلـبـكـ . وـحـدـقـ بـيـصـ عـقـلـكـ إـلـىـ مـاـ أـشـيرـ بـهـ ، إـلـيـكـ لـعـلـكـ أـنـ تـجـدـ مـنـ هـدـيـاـ يـلـقـيـكـ عـلـىـ جـادـةـ الـطـرـيقـ . وـشـرـطـيـ عـلـيـكـ أـنـ لـاـ تـنـطـلـبـ مـنـيـ فـ هـذـاـ الـوقـتـ مـزـيدـ يـاـنـ بـالـمـشـافـهـةـ عـلـىـ مـاـ أـوـدـعـهـ هـذـهـ الـأـورـاقـ فـانـ الـمـجـالـ ضـيـقـ . وـالـتـحـكـمـ بـالـلـفـاظـ عـلـىـ أـمـرـ لـيـسـ مـنـ شـائـهـ أـنـ يـلـفـظـ بـهـ خـطـرـ .

#### ٤ - شـهـابـ الدـيـنـ السـهـرـوـرـدـيـ الـأـشـرـاقـيـ (١) (٩٥٨٧ـ هـ) :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبس بن أميرك المقلب بشهاب الدين السهروردي المقتول ، وقد لقب بالمقتول لولا يعتبر شهيدا ، ورغم ذلك فقد فسر تلامذته كلمة المقتول تفسيرا يفهم منه أنه شهيد .

(١) راجع :

- أبو ريان : (دكتور محمد على) : أصول الفلسفة الاشراقية - دار النهضة العربية بيروت

١٩٧٨

- هيكل الترور ( تحقيق ) الطبعة الثانية .

- المسحات في الحقائق .

- تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٠ الاشراقين مدرسة افلاطونية ( مقال )

- الكتاب الذكاري في الذكرى الثانية لوفاته .

النواوى ( التونسي ) : قوانين حكمة الاشراق إلى الصوفية في جميع الأفاق

الشهرزورى : تواریخ الحکماء ( نزمه الأرواح وروضته الأفراح )

تللينو : مقال عن الحكمة المشرقةين ( ترجمة عبد الرحمن بدوي في التراث اليوناني ) =

ويعتبر السهوروبي المقتول ( الإشراق ) من رواد الدور الفلسفى الأخير في حركة التصوف الإسلامي ، وأول مفكر إسلامي يجمع بين الفلسفة والتصوف في مذهب واحد ، إذ جمع بين الحكمتين البحيثية ( المشائة ) والذوقية ( الحدس أو العرفان ) وقد احتلّ اسمه على بعض كتاب الترجم نظراً لوجود أكثر من شخص سمى بهذا اللقب كأبي خبيب السهوروبي الفقيه المتوفى ٥٦٣ هـ ، وأبن أخيه عمرو بن محمد بن عبد الله ابن عمومه صاحب كتاب « عوارف المعارف » وقد توفي ٦٣٣ هـ .

ولد السهوروبي المقتول بين عامي ٥٤٥ هـ ، ٥٥٠ ببلدة سهوروود من أعمال زنجان بعراقي العجم وتوفي سنة ٥٨٦ هـ أو ٥٨٨ هـ ، وقد بدأ حياته باتصاله بأستاذه مجذ الدين الجليل في مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه ، ومجذ الدين الجليل هذا هو أستاذ الفخر الرازى الذى كانت بينه وبين السهوروبي مساجلات ومناظرات .

وينقل الشهريزوري تلميذ السهوروبي عن أستاذته أنه كانت له صداقات واجتماعات بفخر الدين الماردیني الذي كان أستاذًا في اللغة والفلسفة في ماردين ، وقد استفاد منه السهوروبي في تكوين مذهبه المتأثر .

وقد اتهم الفقهاء السهوروبي بالمرور عن الدين لعدم اكتراثه بآراء الفقهاء الذين كانوا يتلمسون المظان لأصحاب النظر العقلى حتى يرمونهم بالمرور عن المذهب الديني الرسمى فيحكمون بکفرهم ويطلبون إقامة الحد عليهم .

ويذكر ابن أبي اصيحة أن الشهاب قد بحث مع الفقهاء في سائر المذاهب

— Carlim (H) Recherches Philosophiques, 1933 “Suharwardi = Alep”.

—(Publication de la société des Etudes Iraniennes n. 19, Paris 1939).

— Corbin & P. Kraus: Le Bruissement de L' aile de Gabriel, Journal Asiatique, Juillet - Sept. 1935.

— Massignon (L) La passion d' Al - Hâllâg II Vol, Paris 1922.

— Ritter ( H.O ) Der Islam. 1937

وعجزهم ، واستطاع على أهل حلب ، وصار يكلمهم كلام من هو أقدر منهم فتعصبو عليه وأفروا في دمه حتى قتل .

### سب مقتله :

كان السهوروبي صديقاً للملك الظاهر حاكم حلب من قبل أخيه صلاح الدين ، وكان يحضر مجلسه مع طائفة من الفقهاء الذين أخنوا بجادلاته في العلم وفي الدين وفي الفلسفة فظهر عليهم جميعاً فحددوا عليه وعقدوا له مجلساً في المسجد الكبير وتوجهوا إليه باستلبة في جميع العلوم والمعارف وجاءت إجاباته مقنعة شافية ، ولكن أحد الفقهاء الحاضرين سأله عن إمكان خلق نبي بعد محمد ﷺ ، وهنا رد السهوروبي بأنه لا حد لقدرة الله ، فأخذ قوله هذا - على ما يقول العmad الأصفهانى صاحب البستان الجامع وهو المعاصر للسهوروبي - على أنه يقول بجواز خلق نبي بعد محمد، وهذا ما يتعارض مع النصوص الدينية التي تؤكد أن حمدآ خاتم النبيين ، فحرر محضراً بكفره وأرسله إلى صلاح الدين الذي أمر بقتله أو حبسه حتى الموت في قلعة حلب .

وقد كان صلاح الدين مضطراً إلى تنقية الجو الإسلامي من العناصر الباطنية المدamaة لمواجهة الصليبيين في وحدة إسلامية بدون انقسام داخلى ، ولا سيما بعد أن تحقق له هذا باندحار المذهب الإسماعيلي بعد سقوط الدولة الفاطمية في مصر . وكان السهوروبي يقصد متعمداً هذه الأجاية التي فهمها الفقهاء في عصره وأدرك مدلولها ابن تيمية ومدرسته فيما بعد ، حيث ذكروا أن السهوروبي يقدم الولى على النبي في نظريته المعروفة عن الإمام العالى الذى يجمع بين الحكمتين البحثية والتفوقة ، والذى يتسبّب سلطانه الروحى على جميع الأزمان والأديان والأمكنة في العالم ، فلا فرق بين إسلام وغير إسلام في نظرية الإمام العالى ، والتى هي التهديد الحقيقى لنظرية وحدة الأديان عند ابن عربى والجعفى .

### مؤلفاته :

اهتم طائفة من المستشرقين أمثال بروكلمان وريتر وماسينيون وهنرى

كوربان ، بالإضافة إلى كاتب هذا البحث بكتاب السهوردي ، وقد اعتملوا فيما أورده على ابن أبي اصبيعة ، وحاجي خليفه ، والشهزوري تلميذ السهوردي الذي قدم لنا في "نرفة الأرواح" أوسع ترجمة لحياته وكتبه . ويوجد في كتابنا "أصول الفلسفة الإشراقية" بحث نقدى كامل عن كتبه ورسائله المنشورة منها وغير المنشورة ، إذ هي دراسة مقارنة أضافت إلى ما ذكره المستشرقون السابقون آراء جديدة ، وقد انتهينا في رأينا عن تصنيف كتب السهوردي إلى أنها قد وضعت بطريقة عضوية تعليمية ، وأنها يجب أن تقرأ على هذا النحو ، إذ أن السهوردي كان لا ينتهي من كتاب دفعة واحدة .

وأهم كتبه على الاطلاق كتاب "حكمة الإشراق" ، وتعد الألواح العمادية معبرة عن مذهبة الصوف ، وتشترك معها رسائله الصوفية سواء أكانت باللغة العربية أم باللغة الفارسية ، كما أن لديه بعض كتب مشائبة إشراقية تتطوى على المباحث الثلاث أي المنطق ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، مثل كتاب المطارحات وكتاب اللمحات وكتاب المقاومات .

### المذهب الإشراق ومصادره :

(أ) يرى البعض أن المذهب الإشراق عند السهوردي هو مذهب إيراني خالص ، وأنه يعبر عن الحدين إلى ثقافة الفرس القديمة ، ولكن الحقيقة أن مذهبة يعتبر مذهبًا جامعًا لما نقل إلى المسلمين من فلسفة اليونان مع عناصر غنوصية وأخرى شرقية من بينها مذهب زرادشت في الثنائيه بين النور والظلام ، وقد استخدم السهوردي هذه العناصر المختلفة لبلورة مذهب تلفيقى يجعل فيه مكان الصدارة لمذهب أفلاطون في المثل بعد تطوره الأخير .

(ب) وقبل أن نعرض للبناء الفلسفى التورانى عند السهوردى يتبعى أن نشير إلى أنه كان يلتزم في كتبه الكبرى والصغرى على السواء - فيما عدا رسائله الصوفية - أتباع طريقة الفلاسفة القدماء والإسلاميين ، إذ كان يقسم كتبه إلى ثلاثة أقسام ، يتعلق القسم الأول بالمنطق : والجديد فيه هو أنه جعل المقولات أربعة بدلا من عشرة ، وانتقد التعريف الأرسطى ، وكان لهذا أثره في نقد المنطق الصورى عند المحدثين .

والقسم الثاني يتعلّق بالفيزيقاً أى بعلم الطبيعة ، ويلاحظ أنه يجعل هذا القسم مقدمة لما بعد الطبيعة .

أما القسم الثالث فيختص بالإلهيات ، وفيه يعرض السهوروبي نظريته في الأنوار العقلية ، وقد كان لها أثراً في عصره في تطور علم البصريات ، وكذلك كان لنظريته في الأنوار تأثيرها في علم المناظر حتى القرن السابع عشر ، أى حتى مطلع العصر الحديث .

(ج) ولعلنا نتساءل عن الدواعي والأسباب التاريخية لقيام مذهب الإشراق ، والذي يُعد في حقيقة الأمر إحياءً إسلامياً بطريقة ما لمذهب أفلاطون بعد تعديله رياضياً لحل أزمة المشاركة .

لقد شعر السهوروبي بعد نقد أى البركات البغدادي لنظرية المثابتين في الفيض - وكذلك بعد هجوم الغزالى عليها - أن هذه النظرية أصبحت متهاوية وأنها لا يمكن أن تصمد أمام النقد الفلسفى .

وكذلك فقد اتضح من نقد أى البركات أن الحل الصحيح للمشكلة الفلسفية يرجع إلى أفلاطون وليس إلى أرسطو .. وهكذا نرى أن النقد الجذرى للفلسفة المثابية قد وضع الفلسفة الإسلامية على مفترق الطرق ، طريق يتجه إلى أفلاطون ، وطريق آخر يتجه إلى أرسطو الحقيقي عند ابن رشد .. ويعزى الفضل في هذا إلى صاحب المعتبر أى البركات البغدادي الذي لم يستحق هجوم السهوروبي عليه وسبه له على الرغم من استفادته منه .

(د) أصبح الطريق إذن ممهدًا لقيام مذهب أفلاطوني جديد ترجع مادته إلى التطور الأخير لنظرية المثل عند أفلاطون بعد احتدام الجدل حول أزمة المشاركة خلال المحاورات ، واتهاء أفلاطون إلى الأعداد العشرة المثالية كأصول للموجودات ، وكذلك تضمين العالم المعقول مثل للطول وللعرض وللعمق حتى تشارك الأجسام الهندسية في مُثلها .. وهكذا أصبحت المثل العليا الرياضية مُثلاً عقلية مجردة تماماً لا أثر فيها للكيفيات المعقولة أو المحسوسة ، بل هي مجرد أصول رياضية بحثة .

على أن السهوروبي قد جمع في فلسفته - كما ذكرناه - موقعي الحكماء

المشائين ورتب للحكمة المشائية وظيفة روحية ، إذ أنه طريق الوصول عند المثقفين أصحاب الحكمـة الـبحـثـية ، فإذا توغلـ فيها المرء كانت له بمثابة الرياضـة القـائـمة عـلـىـ المـجاـهـدةـ والمـطـهـرـ المعـرـوفـ عـنـ أـربـابـ الطـرـيقـ ، ويـقـيـ الطـرـيقـ الثـانـيـ كـاـ هوـ عـنـ الصـوـفـيـةـ مـطـرـوـقـاـ يـتمـ فـيـهـ التـطـهـرـ عـنـ طـرـيقـ الـإـنـتـقـالـ عـبـرـ المـقـامـاتـ وـالـأـحـوالـ بـأـسـلـوبـ المـعـانـةـ الـجـدـيدـ - عـنـ السـهـرـوـرـدـيـ - حـتـىـ تـخـلـصـ النـفـسـ إـلـىـ أـيـهاـ الـمـقـدـسـ وـتـحـظـىـ بـالـبـقاءـ فـيـ الـحـضـرـةـ الـإـشـارـاقـيـةـ .

#### ( ه ) البناء النوراني :

ما هي إذن صورة البناء النوراني عند السهروردي ؟ يقول السهروردي في حـكـمـةـ الـإـشـرـاقـ أـنـ التـجـرـبـةـ الـصـوـفـيـةـ وـالـحـكـمـةـ الـبـحـثـيـةـ قدـ كـشـفـتـ لـهـ عـنـ عـوـالـمـ أـرـبـعـةـ : عـالـمـ الـأـنـوـارـ الـقـاهـرـةـ ، وـالـعـالـمـ الـأـنـوـارـ الـمـدـبـرـةـ ، وـعـالـمـ مـحـسـسـيـنـ أحـدـهـماـ سـمـاـويـ وـالـآخـرـ أـرـضـيـ ، ثـمـ عـالـمـ مـثـلـ مـعـلـقـةـ مـنـهـاـ مـاـ هـوـ ظـلـمـانـيـ وـمـنـهـاـ مـاـ هـوـ مـسـتـنـيرـ .

وفي عـالـمـ الـأـنـوـارـ الـقـاهـرـةـ مـثـلـ طـولـيـةـ فـيـ أـعـلـىـ درـجـاتـ التـجـرـيدـ ، وـيـسـمـيـهاـ السـهـرـوـرـدـيـ عـالـمـ الـأـمـهـاتـ أوـ عـالـمـ الـقـواـهـرـ الـأـعـلـيـنـ ، لاـ عـلـاقـةـ لـهـ بـالـأـجـسـامـ سـوـاءـ بـالـتـدـبـيرـ أوـ بـالـتـعـلـقـ ، وـهـيـ بـمـثـابـةـ مـثـلـ عـنـدـ أـفـلاـطـونـ ، وـمـنـ الـأـنـوـارـ الـقـاهـرـةـ أـيـضاـ نـوـعـ عـرـضـيـ ، وـهـوـ أـرـبـابـ الـأـصـنـامـ الـنـوـعـيـةـ التـيـ هـيـ مـثـلـ أـفـلاـطـونـ . وـتـشـتـمـلـ عـلـىـ أـرـبـابـ مـوـجـودـاتـ عـالـمـ الـمـثـلـ الـمـعـلـقـةـ ، وـقـدـ تـكـوـنـهـاـ مـنـ أـشـعـةـ النـورـ الـمـشـاهـدـيـةـ .

وـمـنـ الـأـنـوـارـ الـعـرـضـيـةـ أـيـضاـ أـرـبـابـ الـأـنـوـاعـ الـأـرـضـيـةـ وـالـسـمـاـوـيـةـ ، وـقـدـ تـكـوـنـتـ عـنـ طـرـيقـ الـأـشـعـةـ الـإـشـارـاقـيـةـ . وـقـدـ رـأـيـ الدـوـانـيـ أـنـ عـالـمـ النـورـ مـاـ هـوـ إـلـاـ عـالـمـ الـمـثـلـ الـأـفـلاـطـونـيـةـ وـأـنـ الـأـرـبـابـ مـاـهـيـ إـلـاـ الـمـثـلـ .

وـالـتـيـزـ بـيـنـ الـأـنـوـارـ الـطـولـيـةـ وـالـأـنـوـارـ الـعـرـضـيـةـ إـنـماـ يـرـجـعـ إـلـىـ الـوـظـائـفـ الـانـطـلـوـجـيـةـ لـكـلـ مـنـهـاـ ، فـالـطـولـيـةـ هـيـ مـثـلـ الـمـثـلـ ، وـلـاـ عـلـاقـةـ لـهـ بـتـدـبـيرـ الـمـحـسـسـاتـ ، أـمـاـ الـعـرـضـيـةـ فـهـيـ أـرـبـابـ الـأـصـنـامـ الـنـوـعـيـةـ التـيـ تـدـبـرـ الـأـجـسـامـ ، وـهـنـاكـ صـلـةـ مـشـارـكـةـ بـيـنـهـاـ .

ويرى السهوروبي أنه إذا تبعنا مراتب الوجود النوراني قبل الوصول إلى عالم الظلمة فإنه يقابلنا عالم يربخ أوسط هو عالم المثل المعلقة ، وينطوي على مثل لأفراد ذات طبيعة غير مفارقة تماماً إذ أنها تجمع بين المعمول والمحسوس .

وعلم المثل المعلقة يؤدى دوره من ناحيتين : صوفية ، وجودية . فمن الناحية الأولى نجد أنه مرتبة روحية في سلم الصعود والتدرج التدريجي إلى نور الأنوار إذ أن المريد لا يستطيع العبور مرة واحدة من عالم الأشباح والحسوسات إلى عالم النور العقلي الحضن ، فلابد من مرحلة وسطى تجمع بين صفات العالمين : المعمول والمحسوس حتى تتم الرحلة الروحية في تدرج رتب دون قفزات قد تؤدي إلى النكسة .

أما من الناحية الوجودية فإن وظيفة هذا العالم المعلق هي أنه يمدنا بالدليل الإشراقي للمتوسطات الرياضية عند أفلاطون . أن المريد الأفلاطوني كالمريد الإشراقي كل منهما يجد طريق العبور مهداً بواسطة عالم أوسط يجمع بين صفات المحسوس والمعقول . أى أن جميع المراتب الوجودية عند الإشراقيين تقابل مراتب أفلاطونية تحمل نفس الوظائف الروحية النبوية .

وهكذا نجد أن السهوروبي قد جمع في مذهبة بين المثنوية والإشراقة ، وأن إشراقيته ذات جذور أفلاطونية مستمدة من الآراء الشفوية لأفلاطون .

#### خاتمة :

لقد حاولنا إبراز معالم المذهب الإشراقي عند السهوروبي في هذه الصفحات بقدر الإمكان ، واقتصرنا على إيراد الأفكار العامة دون الإشارة إلى مصادرها سواء كانت من كتب السهوروبي الكبرى أو من رسائله الصوفية ، ذلك لأننا نرى أنه على الرغم من إشارات السهوروبي المتعددة إلى الحكمة البحثية كمنهج للوصول يختلف عن منهج السلوك العامل في التصوف ، إلا أنها نرى في النهاية أن الهدف الأخير للمذهب هو الذي يحدد طبيعته وحدوده ، وقد اتضح لنا أن المقصود بهذا المذهب هو التظاهر والعرفان الصوفي ، وإعداد النفس للرحلة الكبرى عبر طريق روحي ينتهي بها إلى الحضرة الإلهية الإشراقة ،

ومن ثم فإن لهذا المذهب وظيفة روحية وهدف صوفي وكل ما أورده السهروردي يُرى في صورة واحدة موجهة إلى هذا الهدف .

## فصل في نور الأنوار<sup>(١)</sup>

النور مجرد إذا كان فاقراً في ماهيته ، فاحتياجه لا يكون إلى الجوهر الغاشي الميت ، إذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتم منه لا في جهة . وأنى يفيد الغاشي النور ؟ فإن كان النور مجرد فاقراً في تتحققه . فإلى نور قائم . ثم لا تذهب الأنوار القائمة المرتبة سلسلتها إلى غير النهاية لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات العالية فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضة . والبرازخ وهيئتها إلى نور ليس وراءه نور ، وهو نور الأنوار ، والنور المحيط ، والنور القيوم ، والنور المقدس ، والنور الأعظم الأعلى ، وهو النور القهار ، وهو الغنى المطلق ، إذ ليس وراءه آخر .

ولا يتصور وجود نورين مجردين غنين ، فإنهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى . ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتراك فيه . ولا يأمر بفرض أنه لازم للحقيقة إذ يشتركان فيه . ولا يعارض غريب كان ظليمانياً أو نورانياً . فإنه ليس وراءهما مخصوص . وإن خصص أحدهما نفسه أو صاحبه فيكونان قبل التخصص متعينين لا بالخصوص . ولا يتصور التعين والإثنينية إلا بخصوص .

فالنور مجرد الغنى واحد وهو نور الأنوار . وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده . فلا ند له ولا مثل له . وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء إذ كل قهر وقوة وكل مستفاد منه . ولا يمكن على نور الأنوار العدم . فإنه لو كان ممكناً العدم . لكان ممكناً الوجود ولم يترجح تتحققه من نفسه

---

(١) هذا الفصل من « حكمت الإشراق » ص ص ١٢١ : ١٢٩

على ما دريت ، بل برجح . فلم يكن بمعنى حقا . فيحتاج إلى غنى مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهى السلسلة .

وأيضا من طريق آخر : الشيء عدم نفسه . وإنما تحقق . ونور الأنوار وحداني لا شرط له في ذاته . وما سواه تابع له . وإذا لا شرط ولا مضاد له . فلا مبطل له . فهو قيوم دائم . ولا يلحق نور الأنوار هيئة ما نورية كانت أو ظلمانية . ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه .

أما إجمالا : فلأن الهيئة الظلمانية لو كانت فيه . للزم أن يكون له في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجها . فيترکب ، فليس بنور محض . والهيئة التورية لا تكون إلا فيما يزداد بما نورا . فنور الأنوار لأن استثار هيئة . فكان ذاته الغنية مستيرة بالنور القادر العارض الذي أوجبه هو بنفسه . إذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية . وهو محال .

إجمالا آخر : هو أن المير نور من المستثير إلى جهة إعطاء ذلك النور . فيكون ذاته نور من ذاته . وذلك ممتنع .

طريق آخر تفصيلي : هو أن الأنوار لو أوجب لنفسه هيئة . لفعل وقبل . وجهة الفعل غير جهة القبول . ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول . لكن كل قابل لما قبل فاعلا وكل فاعل لما فعل قابلا بنفس الفعل . وليس كذلك . فيلزم أن يكون فيه جهتان : جهة تقتضي الفعل وجهة تقتضي القبول . ولا يتسلل إلى غير النهاية . فيتهى إلى جهتين في ذاته .

ثم الجهتان ليس كل واحد منها نورا غنيا إذ لا نورين غنين لما عرفت . ولا حدما نور غنى والآخر نور فقير . لأن الفقيران كان هيئة فيه . فيعود الكلام إليه . وأن لم يكن هيئة فهو مستقل . فلا يكون فيه . وقد فرض جهة في ذاته . وذلك ممتنع . ولا أن يكون أحدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية لأنه يعود هذا الكلام بعينه أيضا . ولا أن يكون أحدهما جوهرًا غاسقا والآخر نورا مجردا . فيكون كل واحد غير متعلق بالآخر . فلا يكون في ذات الأنوار أيضا فثبت أن نور الأنوار مجرد عما سواه . ولا ينضم إليه شيء ما . ولا يتتصور أن يكون أبهى منه

ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرة لذاته . وهو النورية الحضرة التي لا يكون ظهورها بغيرها . فنور الأنوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته . وقد سبق بيانه ذلك في كل نور مجرد .

### فصل

فِي أَنَّ الْوَاحِدَ الْحَقِيقِيَّ لَا يُصْدِرُ عَنْهُ مِنْ حِيثِ  
هُوَ كَذَلِكَ أَكْثَرُ مِنْ مَعْلُولٍ وَاحِدٍ

لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها فيكون اقتضاء البور غير اقتضاء الظلمة . فذاته تصير مركبة منها يوجب النور ويوجب الظلمة . وقد تبين ذلك استحالته . بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة . وأيضاً النور حيث هو نور إن اقتضى فلا يقتضى غير النور . ولا يحصل منه نوران . فإن أحدهما غير الآخر . فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر . فقيه جهتان وقد بينا امتناعهما . وهذا يكفي في حصول كل شيئاً منه كيف كانا . وفي التفصيل نقول : لابد من فارق بين الاثنين . ثم يعود الكلام إلى ما به الاشتراك والافتراق بينهما . فيلزم جهتان في ذاته وهو حال .

### فصل

فِي أَنَّ أَوَّلَ صَادِرٍ مِنْ نُورِ الْأَنُورَ  
نُورٌ مُجْرَدٌ وَاحِدٌ

وأن فرض وجود ظلمة . فلا يحصل منه معها بور . وإنما تعددت جهاته على ما سبق . والأنوار الجردة المدركة والعارضة كثراً عنها ظاهرة . فلو صدر منه ظلمة . وكانت واحدة . وما وجد غيرها من الأنوار والظلمة ، والوجود يشهد ببطلانه . فنور الأنوار لما لم يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة ولا إمكان لحصول ظلمة من غasic أو هيئة ولا بورين . فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد ثم لا يمتاز عن نور الأنوار ب الهيئة ظلمانية مستفادة من نور

نوار . فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما يبرهن من أن الأنوار سبباً مجردة غير مختلفة الحقيقة . فإذا تميّز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل منه ليس إلا بالكمال والنقص . وكما أن في الخصوصات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال . فالأنور المجردة حكمها كذا . والأنوار العارضة قد يختلف كلامها وضفافها بسبب المفيد وإن اتحد القابل واستعداده . كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج . أو ما ينعكس من الرجاج على الأرض من شعاع الشمس . وبين أن الأرض يقبل من الشمس أتم ما انعكس عليها من الرجاج أو ما يقبل من السراج . ولا يخفى أن التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس إلا لتفاوت المفیدين هاهنا . وقد يكون الفاعل واحداً ويختلف كثر الشعاع ونفاصنه بسبب القابل . كما يقع من شعاع الشمس على البلور والشجر والأرض . فإن الذي يقبل البلور أو الشجر مثلاً أتم . والنور المجرد لا قابل له . فما وراء نور الأنوار كله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله وكامل نور الأنوار لا علة له . بل هو النور الحمض الذي لا يشوّه فقر ولا نقص .

**سؤال :** الماهية النورية من حيث هي لا تقتضي الكمال ، فتخصيصها بـ نور ممكن معلول ؟

**جواب :** هي كلية ذهنية لا تختص نفسها بخارج . وما في العين شيء واحد . ليس أصل وكامل وللذهبي اعتبارات لا تتصور على العيني .  
وما قيل «إن القائم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» . تحكم قد سبقت الإشارة إليه . بلي الأنوار العارضة على الأنوار المجردة . التي سنشير إليها .  
يكون التفاوت بينهما من وجهين :

رتبة الفاعل والقابل . ثبت أن أول حاصل بنور الأنوار واحد . وهو النور الأقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية «بهم» فالنور الأقرب فقير في نفسه غنى بالأول .

ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء . فقد علمت أن الانفصال والإتصال من خواص الأجرام . وتعالى نور الأنوار عن ذلك : ولا ينتقل عنه شيء . إذ الهيئات لا تنتقل . وعلمت استحالة الهيئات على نور

الأنواع وقد ذكرنا للك فصلاً يتضمن أن الشعاع من الشمس يس إلا على أنه موجود به فحسب . فهكذا يتبين أن تعرف في كل نور شارف عارض أو مجرد ولا تتوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم .

## ٥ - محي الدين بن عربى<sup>(١)</sup> (٥٥٦ هـ - ٦٣٨ هـ) :

### حياته :

هو أبو بكر محمد بن علي ، من قبيله حاتم الطائى ، والمعروف باسم « ابن عرب » وبألقاب « محيى الدين » و « الشيخ الأكبر » ولد في مدينة مرسيه في ١٧ رمضان سنة ٥٥٦ هـ في أسرة نبيلة على درجة كبيرة من الورع والتقوى ، وكان من بين أعمامه وأخواليه من اشتهر بالرهد والتصوف ، وفي سن الثامنة انتقل ابن عرب مع أهله إلى أشبيلية ، وفيها تلقى تربية أدبية ودينية ، وقد أشار ابن عرب في مواضع كثيرة إلى شيوخه الذين أخذ عنهم العلم والتصوف ، وكان لفتح مداركه المبكر أثره في تقلده لمنصب كاتب مدينة

(١) راجع :

- ابن عرب : الفتوحات الملكية ط بولاق القاهرة ١٢٩٣ هـ
- ابن عرب : نصوص الحكم تحقيق عفيفي دار الكتاب العربي بيروت ط ١٩٨٠
- أبو العلا عفيفي : تعليقات على نصوص الحكم
- أبو العلا عفيفي : تعليق على مادة ابن عرب بدائرة المعارف الإسلامية الطبع العربية مطبعة الشعب القاهرة .
- المقري (أحد ابن محمد) فتح الطيب ط ١٩٤٩ المكتبة التجذرية بمصر .
- آسين بلاتيروس : ابن عرب حياته مذهب ترجمة عبد الرحمن بدوى دار الفكر بيروت ١٩٧٩ .
- الكبي (محمد ابن شاكر) فوات الوفيات تحقيق احسان عباس ح ٣ ص ٤٢٥ - ٤٤٠ دار الفقارة بيروت ١٩٧٤
- Affifi, A.E. The Mystical Philosophy of Muhid Din Ibnui - Arabi, Cambridge, The University Press, 1939.
- Corbin (H). L' Evolution Creatrice dans le Soufisme d'ien Arabi ed. Flammasio, Paris, 1958.

أشبيه . ومن أن استقرت أوضاعه الاجتماعية حتى بادر ابن الزواج من امرأة صاححة كان لها دور وتأثير في تكوين مجرى حياته فيما بعد ، وما أن وافته المنية والده قبل عام ٥٨٠ هـ حتى اندفع بكل قوته إلى طريق التصوف والتطهر ، ثم اعتزل واتجه إلى السفر ، وزار مصر وبغداد والمدينة وبيت المقدس ثم استقر في حلب ، وكان ابن عرف موضع اجلال المسلمين وكبار رجال القوم آنها حل . ولم يلبث أن انتقل إلى دمشق حيث استقر بها في آخر حياته وفيها انتهى من كتابه «الفتوحات المكية» و«نصوص الحكم» و«الديوان» وتعتبر هذه أهم كتبه على الإطلاق ، ولكن سرعان ما تدهور صحته ويوافيه الأجل في دمشق مساء الجمعة ٢٨ من ربيع الآخر سنة ٦٣٨ هـ .

### منهج الصوف :

#### (أ) مراتب التطهر وثراته الذوقية :

لكل شيخ من الصوفية منهج وطريقة تمثل في أساليب المجاهدة المعروفة في الحياة الروحية ، وتستند المجاهدة إلى أسلوبين ، أسلوب نظري وآخر عملي ، وطريق النظر معروف وهو الحكمة البحثية كما رأينا عند السهروري ، وفي التصوف الفلسفى بالذات ، أما طريق العمل فلا بد فيه من مرشد روحي فضلا عن اعتدال المزاج واستقامة الهمة وقوة الروحانية ، وصحة التوجه حتى تظهر ثمرة التطهر على العبد أو المريد ، وابن عربى يستخدم أسلوب التطهر لكي يتمكن من الوصول بالحياة الروحية الإسلامية إلى غايات نظرية فلسفية وله في ذلك أهداف صوفية اشراقية عبر عنها برمزى المرأة والنور .

ولهذا التطهر ثلاث مراتب بحسب رأى ابن عربى هي :

١ - **المربة الأولى** : ترکي النفس ، ولا بد للسلوك المبتدئ في هذه المرتبة من التوبة وقهراً للآهواء .

٢ - **المربة الثانية** : وهي تصفية القلب ولا بد للوصول إليها من الخلوة والذكر ويخللها الصمت والجماع والخلوة والسهر كأسلوب للتربية الروحية .

٣ - أما المرتبة الثالثة : فهي مرتبة تخلية الروح التي يكتمل بها الإيمان الصوف وتفتح أمام المريد مدارك الروح لتلقى الإهامات العلوية . وهذه الإهامات حينما تكتمل معاناتها تسمى بالمعرفة وتقترب درجاتها بالمقامات ، وهي ليست من نوع المعرفة العلمية أو العقلية التي تستند إلى العقل ، إذ يرفض ابن عربى أن يعرف الله عن طريق العقل، ولذا فهو ينكر الاستدلال العقلى في التوحيد والأخلاق ، ويترك التفكير والحكمة البحثية للمبتدئين ، إذ أن المعرفة الصوفية « أى التأمل الروحى » تعتبر رياضة دينيه في نظره ثمرة يقين ثابت ، إذ أنها تسرى من الله إلى المريد فهي نعمة وفضل وكراهة من الله وتحذر المعرفة الصوفية أسماء مختلفة يذكر منها ثلاط أنواع هي : المكاشفة والتجل والمشاهدة .

### (ب) تحقيق الكمال الصوف :

يرى ابن عربى أنه لكي يصل المريد إلى الكمال - أى نقطة النهاية في الطريق الصوف - لابد له من تنظيم الحياة « أو ما يسمى حالياً بتقسيم ساعات العمل » حتى يستطيع أن يخصص أوقاتاً للتعلم وأخرى للممارسات الروحية . والأهم من هذا أنه لابد له من محاسبة النفس وتألف المحاسبة من ثلاثة عمليات : تبصر الأخطاء أو تدبّر الإثم قبل وقوعه ثم توفير أسباب تجنبه ثم مراجعة نتائج الصراع الحسنة أو السيئة وقد عرف التصوف الإسلامي في مراحله الأولى مبدأ محاسبة النفس أو المراقبة الروحية عند الحسن البصري ، وأبو طالب المكي ، وأبن مسره ، والغزالى وأخيراً ابن عربى الذى يوصى بطرفيتين لتحقيق الحضور الإلهي ، أحدهما أن يمضى الصوف في تخلية النفس من كل ماعدا الله في كل فعل يقوم على اليه لديه ، وأما الطريقة الثانية فهي الفرار بجسمه من الدنيا ، ذلك أن بعد عن الخلائق يجلب له الآنس بالله الذى يتضمنه الحضور الإلهي والذى يستمر في غير أوقات الصلاة ، وفي مقام الحبة يتحقق الحضور الإلهي بفضل الله ، ويصبح هذا الحضور تجسيداً خيالياً للمحبوب خارج العين على شكل جسمان .

ولابد لقطع الطريق من ذكر وسماع في خلوة ، وزهد وقراءات في علوم الدين حتى يمكن للمريد طرد الواردات الشيطانية واستقبال الواردات الالهية . ويكون التركيز في الخلوة على الفكر في الله وحده ويتردج ابن عرب بالنفس في سيرها نحو الكمال نحو حياة الزهد والتصوف منتقلًا بين المقامات والأحوال .

### ( جـ ) الفناء :

يعتبر الفنان نزوة الحياة الباطنية ، وهو موهبة من الله ويدخل في المرحلة الأخيرة في الطريق الصوف بعد اجتياز سلسلة من المقامات والأحوال ويتميز بالمفاجأة أثر رياضات روحية متواصلة كالصلة في الخلوة والسماع . وعن طريق الفنان يتهيأ للنفس الوصول إلى الله واستبعاد كل ما سواه .

ويميز ابن عرب بين سته درجات متواالية للمريد في حال الفنان هي :

- ١ - فقدان الشعور بالأفعال الإنسانية وإرجاعها إلى الله .
- ٢ - فقدان الشعور بمكانته وقواه وصفاته ويراهما مكاناً الله .
- ٣ - زوال شعور العبد بشخصيته .
- ٤ - لا ينفعن إلى أن الله هو من يشاهده .
- ٥ - مشاهدته تبعد كل ما سواه عن النفس .
- ٦ - قمة الفنان حيث تزول الصفات الالهية أيضاً ويتجلى الله للعبد في مشاهدته بوصفه الموجود المطلق .

ويرى « آسين بلاطوس » أن ابن عرب قد أثر في « يوحنا الصليبي » الذي عاش بعده بأربعة قرون ، إذ استعار منه مراتب الامان المذكورة ورأى أن الفنان الحقيقي يعني أن يكون ثمرة الامان الحاض بلا إعداد مسبق غير التوبة وتوكل النفس على الله .

### مذهبـ :

يرى ابن عرب كغيره من فلاسفة التصوف أن الوجود محل واحد كبير سواء كان وحدة مطلقة أو وحدة نورانية أو إنسان كامل على ما سنرى عند

الجلي مثلًا ، والمهم أن مذهب ابن عرب قد وضع على هذه الصورة ، التي تجعل من الوجود وحدة مطلقة بما في ذلك الله ومخلوقاته لغایات روحية تستهدف ما يسمى بالحضور الإشراق عند السهروردي .

وإذا كان الوجود واحداً في التجلٰي فمن أين أنت الكثرة والتنوع إذن؟ .. يلْجأ ابن عرب وغيره من فلاسفة التصوف إلى الحس وإدراكه والخيال ومواضيعه ليقيم من هذه المركبات كثرة الموجودات .

وقد ذكر ابن عرب في الفتوحات « سبحانه من خلق الأشياء وهو عينها » وهذا تعريف مركب لحقيقة مذهبـه ، كما يقول في هذا المعنى في النصوص :

يا خالق الأشياء في نفسه      أنت لـما تخلقـه جامـع  
تخلقـ مـالـا يـنـهـي كـونـهـ فـي      لـكـ فـانـتـ الضـيقـ الوـاسـع

فلا فرق في نظر ابن عرب بين الواحد والكثير ، أو الحق والخلق إلا بالنظر العقل ، أما العارف الصوف فإنه يدرك تلك الوحدة عن طريق الذوق ، وعلى هذا فمذهبـه واحدـي ، ولكنـا نجدـه يـصـفـ الحـقـيـقـةـ الـوـجـودـيـةـ الـوـاحـدـةـ بالـمـقـابـلـاتـ مـثـلـ :ـ الـحـقـ وـالـخـلـقـ وـالـبـاطـنـ وـالـظـاهـرـ وـالـأـوـلـ وـالـآـخـرـ ...ـ إـلـخـ ،ـ أـمـاـ الـحـقـيـقـةـ فـيـ ذـاهـبـاـ فـوـاحـدـةـ لـاـ تـقـبـلـ كـثـرـةـ مـاـ .ـ

كـاـ نـجـدـ أـنـ مـذـهـبـهـ يـسـتـنـدـ إـلـىـ مـذـهـبـ الـأـشـاعـرـةـ فـيـ الـجـوـهـرـ وـالـأـعـرـاضـ ،ـ فـالـذـاتـ الإـلهـيـةـ أـوـ الـعـيـنـ الـواـحـدـةـ التـىـ هـىـ أـصـلـ كـلـ شـيـءـ تـقـابـلـ فـكـرـةـ الـجـوـهـرـ عـنـ الـأـشـاعـرـةـ ،ـ وـكـذـلـكـ الـمـجـالـيـ الـمـخـتـلـفـ لـلـذـاتـ تـقـابـلـ الـأـعـرـاضـ وـالـأـحـوـالـ عـنـ الـأـشـاعـرـةـ ،ـ وـاـخـتـلـافـ الـأـعـرـاضـ عـنـ الـجـوـهـرـ الـواـحـدـ وـعـدـمـ اـسـتـقـرـارـهـ عـنـدـهـ يـقـابـلـهـ مـاـ يـسـمـيـهـ اـبـنـ عـرـبـ «ـ بـالـخـلـقـ الـجـدـيدـ »ـ وـهـوـ ظـهـورـ الـذـاتـ الإـلهـيـةـ فـيـ صـورـ الـمـوـجـودـاتـ الـمـخـتـلـفـةـ فـيـ كـلـ لـحـظـةـ فـيـ ثـوـبـ جـدـيدـ .ـ وـالـفـرـقـ بـيـنـ مـذـهـبـ اـبـنـ عـرـبـ وـمـذـهـبـ الـأـشـاعـرـةـ هـوـ أـنـ مـاـ يـسـمـيـهـ الـأـشـاعـرـةـ جـوـهـرـاـ يـسـمـيـهـ اـبـنـ عـرـبـ ذـاتـاـ إـلهـيـةـ وـحـقـيـقـةـ مـطـلـقـةـ وـحـقـاـ وـبـاطـنـاـ وـمـاـ يـسـمـيـهـ الـأـشـاعـرـةـ أـعـرـاضـاـ وـأـحـوـالـاـ يـسـمـيـهـ اـبـنـ عـرـبـ الـخـلـقـ وـالـعـالـمـ الـظـاهـرـىـ وـعـالـمـ الـحـسـ .ـ

وـقـولـ اـبـنـ عـرـبـ بـوـحدـةـ الـوـجـودـ يـؤـدـيـ إـلـىـ قـولـهـ بـوـحدـةـ الـأـدـيـانـ حـيـثـ يـقـولـ :

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة  
فمرعى لغزلان ودير لرهبان  
وبيت لأوثان وكعبة طائف  
واللوح توراة ومصحف قرآن  
أدين بعلن الحب أنى توجهت  
ركابه فالحب دينى وإيمانى

ويرى ابن عربى ان كل الناس يعبدون الإله الواحد المتجل فى صورهم وصور جميع العبودات ، والغاية الحقيقية من عبادة العبد لربه هي التتحقق من وحدته الذاتية معه ، وإنما الباطل من العبادة أن يقصد ربها على مجمل واحد دون غيره ويسمه لها .

فالاختلاف إنما يقع حول مفهوم «الإلوهية» وليس هناك أى اختلاف حول «الذات» التي هي واحدة لا تعدد فيها كأنها لا تدرك ، أما الإلوهية فانها تتجل فى مزايا الوجود ، وإنما وإن كان ابن عربى يعتبر الحق والخلق شيئاً واحداً إلا أنه يعيش ذلك الحق ويعبده عبادة يريد أن يتتحقق فيها من تلك الوحدة الذاتية <sup>التي</sup> بينه وبين الحق ، إذ يقرر أنه ليس فى الوجود على الحقيقة إلا الله ، ولا معبود في الواقع غير الله ، وذلك لا ينفي أن لابن عربى شعوراً دينياً عميقاً يدل على افتقاره إلى ربه .

وأنه لم يحيط إلى موقف أصحاب وحدة الوجود المادية الذين يعتقدون أن الكثرة وظاهر الكون هي كل ماله وجود وكل ماله حقيقة ، فإن ابن عربى لم يغفل جانب الإلوهية أو الجانب الروحى في الوجود العام وترى كيف غالب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا وجود له إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل . ولذلك أنصفه ابن تيمية واعتبره أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام لأنه يفرق بين الظاهر والمظاهر .

ويتكلم ابن عربى في مذهبة عن التحليلات وهي مسائل اعتبارية محضة ، فإذا نظرنا إلى الواحد من حيث علاقته بما هو ممكن الوجود قلنا أنه تخلق في مرتبة الإلوهية أو مرتبة الوحدانية ، وإذا نظرنا إليه من حيث كونه عقلاً كلباً يحتوى جميع صور الموجودات قلنا أنه تخلق في صورة العقل الأول في الغيب أى حقيقة الحقائق ، أما إذا نظرنا إليه من حيث أنه مبدأ الحياة في الكون قلنا أنه تخلق في

صورة النفس الكلية ، أما من حيث ظهوره بالفعل في صورة الكائنات فلنا أنه تجلٍ في صور أعيان الموجودات أو الجسم الكل . أو من حيث كونه جوهرًا فلنا أنه تجلٍ في صورة أهيوى أو المادة الأولى .

ومذهب ابن عرفة في التجليات متأثر بالفيوضات عند أفلوطين ، إلا أنه يختلف عنها ، إذ يستخدم ابن عرفة في عرضه للمذهب اصطلاحات مستمدّة من القرآن بالإضافة إلى عناصر مختلفة من فلسفة أنياد وقلبيس المنجولة وأفلاطون وأرسطو وغيرهم .

ولابن عرفة نظرية في الكلمة أو لوجوس Logos تأثر بها كثير من الفلاسفة والصوفية وخاصة الجليل في الإنسان الكامل ويبحث ابن عرفة في الكلمة من ثلاث نواحي هي :

### ١ - الناحية الميافيقية :

ويستعمل فيها الكلمة مرادًّا للعقل الإلهي أو العلم الإلهي ويسمّيها حقيقة الحقائق . ولما كان الحق لا يعقل شيئاً مغایراً للذاته وبتعقّله ذاته يكون قد عقل جميع الأشياء ، كانت حقيقة الحقائق عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وعلمًا وعلماً ومعلوماً فهي الحق متجلياً لنفسه في نفسه في صور العالم المعقول .

### ٢ - الناحية الصوفية :

يسمى الكلمة بالقطب وبروح الخاتم وبالحقيقة المحمدية ويقصد بها المصدر الذي يستمد منه كل علم إلهي وأهم روحى للأنبياء والأولياء على السواء .

### ٣ - الناحية الإنسانية :

الكلمة هنا تمثل الإنسان الكامل الذي تحقق فيه الوجود كله لذلك يطلق عليه ابن عرفة الكون الجامع والعالم الصغير الذي تتجلى فيه الجمعية الإلهية التي استحق من أجلها أن يسمى خليفة الله وصوريته وروح العالم وعلمه ، ولا يتجلّ الله في كامل صفاته إلا في الإنسان الكامل الذي يطلق على كل كامل من الذين

تحققت بوجودهم كل معانى الوجود وأخص هؤلاء الأنبياء والأولياء .

« فالكلمة » عند ابن عرف هي الفعل الإلهي السارى في جميع الكون أو العالم العقل الشامل لجميع الأعيان الثابتة للموجودات فهى لهذا مبدأ الحياة والمعرفة والعلم الباطن أو تحلى الواحد في ثلاثة صور ، والكل عند ابن عرف في النهاية واحد .

## ١ - فص حكمة إلهية في الكلمة آدمية

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء (٢ - ب) أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفًا بالوجود ويظهر به سره إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمراة ، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها أصل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا أصل ولا تخلبه له . وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لاروح فيه فكان كمراة غير مجاورة ، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا وينقبل روحًا إليها عبر عنه بالنفع فيه ، وما هو إلا حصول الإستعداد من تلك الصورة المسوأة لقبول الفيض والتجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال . وما بقى إلا قابل والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس فالامر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾ كا ابتدأ منه (٣ - ١) فاقتضى الأمر جلاء مرأة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير» فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسبية التي في النشأة الإنسانية فكل قوة منها محجوبة بنفسها لا نرى أفضل من ذاتها وأن فيها تزعم الأهلية لكل منصب عال ومتزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الإلهية مما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلهي وإلى جانب حقيقة الحقائق ، وفي النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حضرت قوابيل العالم كله أعلىاته وأسفلاته . وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يعرفه ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه . فسمى هذا المذكور إنساناً و الخليفة فأما إنسانيته فلعله نشأته وحضره الحقائق كلها . وهو للحق متزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو المعبر بالبصر فلهذا سمى إنساناً فانه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم .

فهو إنسان الحادث (٣ - ب) الأزلى والنشيء الدائم الأبدي والكلمة

الفاضلة الجامعة قيام العالم بوجوده فهو من العالم كفيف الخاتم من الخاتم وهو محل النقش والعلامة التي يختم بها الملك على خزانته وسماه خليفة من أجل هذا لأنَّه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن . فمادام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل . إلا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلى الآخرة فكلُّ خاتمٍ على خزانة الآخرة حتى أبدى ؟ فظهور جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك ، سأنظر من أين أتي على من أتي عليه . فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة ، ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فانه ما يعرف أحد من الحق الا ما تعطيه ذاته ، وليس الملائكة جمعية آدم ، ولا وقفت مع الأسماء ( ٤ - ١ ) الالهية التي تخصها وسبحت الحق بها وقدسته وما علمت أنَّ الله أسماء ما وصل إليها فما سبحته بها ولا قدسته تقديس آدم . فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة : « أتجعل فيها من يفسد فيها » ؟ وليس إلا التزاع وهو عين ما وقع منهم . فما قالوا في حق آدم هو عين ماهر فيه مع الحق . فلولا أن نشأتهم تعطى ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون . فلو عرروا نفوسهم لعلموا ولو علموا العصموا . ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التشريح والتقديس . وعند آدم من الأسماء الالهية ما لم تكن الملائكة عليها ، فما سبحت ربه بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسييحه . فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم مع الله تعالى فلا ندعى ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتفيد ، فكيف أن نطلق في الدعوى فنعم بما ليس لنا مجال ولا نحن منه على علم فتفضح ؟ فهذا التعريف الالهي بما أدب الحق به عباده الأدباء الأمانة المخلفاء . ثم نرجع إلى الحكمة فنقول : أعلم أن الأمور الكلية وأن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلاشك في الذهن ، فهي باطننة - لا تزال - عن الوجود العيني ( ٤ - ب ) ولها الحكم والأثر في كل ماله

وجود عيني ، بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها . فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث مقولتها . فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة . وسواء كان ذلك الوجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت ، نسبة المؤقت إلى هذا الأمر الكل المعمول نسبة واحدة . غير أن هذا الأمر الكل يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يتطلبه حفائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم إلى العالم والحياة إلى الحى . فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متغيرة عن الحياة كما أن الحياة متغيرة عنه ثم نقول في الحق تعالى أن له علماً وحياة فهو الحى العالم ونقول في الملك أن له حياة وعلماً فهو العالم والحي ونقول في الإنسان أن له حياة وعلماً فهو الحى العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبةهما إلى العلم والحي نسبة واحدة . ونقول في علم الحق أنه قديم وفي علم الإنسان أنه محدث فانظر ما أحدثه ( ٥ - أ ) بالإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر إلى هذا الارتباط بين المقولات والموجودات العينية . فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم أنه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوماً به محكوماً عليه .

وعلمون أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني فقبل الحكم في الأعيان المحسوبة ولا تقبل التفصيل ولا التجزئ فإن ذلك محال عليها فإنها بذلك في كل موصوف بها كإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص لم تفصل ، ولم تعدد بتنوع الأشخاص ولا برحمت معقولة . وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت ، وهى نسب عدمية فإرتباط الموجودات بعضها بعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها جامع - وهو الوجود العيني - وهناك فماثم جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فالجامع أقوى وأحق . ولاشك أن المحدث ( ٥ - ب ) قد ثبت حديثه وافتقاره إلى محدث أحداته لإمكانه لنفسه . فوجود من غيره فهو مرتبط

به ارتباط افتقار . ولابد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به . ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته . اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتي فإن ذلك لا يصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه . فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي فلما علمناه بنا ومنا نسبنا إليه كل ما نسبناه إليها . وبذلك وردت الإخبارات الإلهية على السنة التراجم إلينا فوصف نفسه لنا بنا : فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، وإذا شهدنا شهد نفسه . ولا نشك أنها كثيرون بالشخص والنوع وإن كانوا على حقيقة واحدة تجمعنا فتعلم ( ٦ - أ ) قطعاً أن ثم فارقا به تيزت الأشخاص بعضها عن بعض ولو لا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد . فكذلك أيضاً ، وإن وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق وليس إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما إفتقرنا إليه . فهذا صح له الأزل والقدم الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم . فلا تنسَب إليه الأولية مع كونه الأول . وهذا قيل فيه الآخر . فلو كانت أوليته أولية وجود التقيد لم يصح أن يكون الآخر للتقيد لأنه الآخر ممكن لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها وإنما كان آخر رجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا فهو الآخر في عين أوليته والأول في عين آخر بيته .

ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن ، فأُوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطن بعيينا والظاهر بشهادتنا ووصف نفسه بالرضا والغضب وأُوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو ( ٦ - ب ) رضاه . ووصف نفسه بأنه جميل ذو جلال فأُوجدنا على هيبة وأنس . وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به . فعبر هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته فالعالم شهادة

وال الخليفة غيب ، ولذا حجب السلطان . ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهي الأجسام الطبيعية والنورية هي الأرواح اللطيفة فالعالم بين كيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه فلا يدرك الحق إدراكه نفسه . فلا يزال في حجاب لا يرُقُّ مع علمه بأنه متميز عن موجده بافتقاره . ولكن لاحظ له في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحق فلا يراه أبداً فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود لأنه لا قدم للحدث في ذلك . فما جمع الله لأنَّم بين يديه إلا تشريفاً . ولهذا قال لإبليس : « ما منعت أن تسجد لما خلقت بيدي » ؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين : صورة العالم وصورة الحق وما يدا الحق وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية وهذا كان آدم خليفة فان لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه ( ٧ - ١ ) فيما استخلفه فيه فما هو خليفة وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعاعيات التي استخلفت عليها لأن استنادها إليه فلابد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه والا فليس بخليفة عليهم فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ولذلك قال فيه : ﴿ كُنْتَ سَمِعَهُ وَبَصَرَهُ ﴾ ما قال كنت عينه وأذنه : ففرق بين الصورتين . وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود . ولكن ليس لأحد بمجموع ما لل الخليفة فما فاز إلا بالمجموع .  
ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما له لولا تلك الحقائق الكلية المعقولة ما ظهر حكم في الموجودات العينية . ومن هذه الحقيقة كان الإنفاق من العالم إلى الحق في وجوده ..

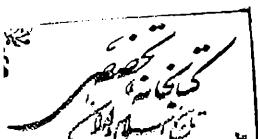
## ٦ - عبد الحق بن سبعين<sup>(١)</sup> ( ٦٦٨ - ٦٩٤ هـ ) :

### نسبة وحياته :

هو « عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد » ، ويكتنى

(١) راجع :

- ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل - طبعة دار المنار - ١٣٤٩ هـ  
- ابن سبعين : بد العارف تحقيق وتقدير د. جورج كثورة الطبعة الأولى دار الاندلس بيروت



بأبي محمد ، ويلقب في المشرق بقطب الدين . ومسقط رأسه : رقوطة وقد لقب بشيخ السبعينية نسبة إلى الطريقة الصوفية التي يسمى اتباعها بالسبعينية ، وأشتهر بابن سعین لأنه كان يطلق على نفسه ابن داره .  
— « والداره في الحساب = حرف العين = ٧٠ » .

### مولده ووفاته :

اختلف المؤرخون في تاريخ مولده وتاريخ وفاته . فقد رأى ابن شاكر أنه ولد عام ٦١٣ هـ وتوفي ٦٦٨ هـ عن خمس وخمسين سنة أما المقرى فقد قال بأنه توفي عام ٦٦٩ هـ عن خمسين سنة .

ورأى الشعراوى في طبقاته أنه قد توفي عام ٦٦٧ هـ عن خمس وخمسين سنة وأن كان هناك من قلل بأن تاريخ مولده هو عام ٦١٤ هـ ( ١٢١٧ م - ١٢١٨ م ) وقد أخذ بهذا التاريخ أكثر الباحثين .

### طريقته وتلاميذه :

لقد عرفت طريقته بالسبعينية واشتهر من بين تلاميذه واتباعه ثلاثة على رأسهم الشستري ثم ( يحيى بن أحمد بن سليمان البلنسى ) ثم ابن أبي واطيل . وقد انضم إلى طريقته كثير من العامة والقراء . وقد ثار على هذه الطريقة

- ابن سعین : جواب صاحب صقلية . نشرة شرف الدين بالتقايا - بيروت - ١٩٤١ .
- أبو ريان : ( دكتور محمد علی ) أصول الفلسفة الاشراقية . دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٧٨ .
- الفقازانى ( دكتور أبو الوفا ) : ابن سعین وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبناني - بيروت . ١٩٧٣ .

Haskuns (C.H.) Science at the court of Frederik II, in "Studies in the History of medieval Science, Cambridge 1929".

- Huges (T.P.) : A dictionary of Islam, London 1985.
- Nicholson (R.) : Studies in Islamic mysticism, Cambridge 1953.
- Massignon : Ibn Sab' in et la critique Psychologique dans l' histoire de la Philosophie musulmane; in Memorial H. Basset 1928.

الفقهاء ونکرو على أصحابها معتقداتهم وأرائهم لخروجها - كما يرون - على المعتقدات الدينية . نک بن سبعين كان يوصي مریديه باتباع تعالیم أهل السنة والجماعة والحرص على إقامة الفرائض ، وعدم مخالفته الشرع والتکاليف الشرعية .

ولكنا نرى أن المذهب عنده يعتبر صورة أخرى من الأنساق الباطنية التي نجدها لدى الاسماعيلية والسهوردي وابن عربى . والتي تخلط العناصر الإسلامية بعناصر أجنبية فمن بين الحكماء الذين جعلهم ابن سبعين ضمن شيوخ السبعينية . هرمس وسقراط وأفلاطون . والإسكندر الأكبر والخلاف والشبل والفرى والحبشى . وقضيب البان . والشوذى . والسهوردي (المقتول ) ، وابن الفارض . وابن قسى . وابن مسره وابن طفیل وابن عربى . وأبو مدين شعيب الانصارى . دون ترتيب .

وما يؤکد لدينا وجود هذه التزعنة الباطنية في مركز التصوف الإسلامي أن السهوردي يشير في المطارحات إلى نفس الأسماء التي أوردتها ابن سبعين على أن أصحابها هم أساطير الحكمة . ويتبع ابن سبعين السهوردي مضيفا اسم الأخير إليهم .

### مصنفاته :

تعددت مصنفات ابن سبعين ومن أهمها  
كتاب العارف . ورسالة العهد .  
والرسالة النورية ، رسالة الاحاطة وغيرها

### مذهبـه :

#### ١ - الوحدة المطلقة :

يرى ابن سبعين أن الوجود إذا نظر إليه نظرة شاملة فهو بهذه الصورة وحدة مطلقة أم نظرتنا إلى الوجود من حيث أنه وجود متکثر فهی نظرة

يليها الوهم علينا . ومن ثم فهى نظره رائلة وهذه النظرة الأخيرة الوهمية للوجود تنطوى على عدة مراتب منها مرتبة العقل ومرتبة الحس .

ويفرق ابن سبعين بين الماهية والهوية . فالهوية هي الكل والماهية هي الجزء والهوية هي واجب الوجود . والماهية هي ممكناً الوجود والهوية هي الربوبية . والماهية هي العبودية . وفي الحقيقة لا وجود لماهية بدون هوية كما أنه لا وجود هوية بدون ماهية ، فهما يتحدا انحدار الأصل بالفرع وتجمعهما وحدة مطلقة .

وقد رأى ابن سبعين أن الموجودات تفيض عن الله ، فالله هو العلة الأولى وأن ما يصدر عن الله بالقصد ضروري من ذاته . أما ما يصدر عن المخلوقات فممكن وعرضي . فالله هو العلة الأولى والنور المطلق والخير الخضر .

## ٢ - مراتب الموجودات :

تنقسم الموجودات عند ابن سبعين إلى نوعين منها ما هو كلي ومنها ما هو جزئي أما الكليات فهي على وجه الترتيب .

الله - العقل الكلى (المبدع الأول) - النفس - الطبيعة - الهيولي -  
الجسم المطلق - الفلك - الأركان (العناصر الأربع) - المولدات .

وهذه هي الكليات التي تننزل بالتحليل من الأعلى إلى ما هو أقل منه في المرتبة أى من الله إلى المولدات . وهذا هو أسلوب الإيجاد .

أما في الجزئيات فأن ابن سبعين يبدأ تصنيفه لها من أكثر الموجودات نقصاً ويضيق بها ارتفاعاً إلى أعظمها وأعلاها مرتبة . وهو يتنتقل من المعدن - إلى النبات إلى الحيوان ، ثم إلى النفس الناطقة ثم إلى العقل الفعال . ثم إلى العقول الجردة وهنا تلتقي العقول الجردة مع العقل الكلى ومع الألوهية في تصنيف الكليات .

وفي تصنيف ثان لأن ابن سبعين للجزئيات نراه يتنتقل من الجماد إلى النامي إلى الحساس إلى الغافل إلى الحكيم ثم إلى النبي ثم إلى الملك ، ثم إلى الله سبحانه وتعالى . ويلتقي في هذا التصنيف مع العقول الجردة في الملك والألوهية ،

والتصنيف هنا لا يختلف عن التصنيف السابق إلا من إضافته للحكم والنبي متاثراً بالرواية الإسلامية والاسماعيلية ثم يواجهنا التصنيف الثالث للجزئيات وهو يقترب من التصنيفين السابقين إلا أنه يبدأ بـ مالا يتحرك ( الحمد ) ويتناقل إلى المركب العاقل ( الإنسان ) والمركب الذي يعلم كالحكم والنبي - فالعقل نفسه . ثم النفس الكلية والعقل الفعال

وحقيقة الأمر أن ابن سبعين قد استفاد من التقسيمات المختلفة . لراتب الوجود التي كانت شائعة في عصره . ومن بينها تقسيمات ثنائية إسلامية . وأخرى اسماعيلية ... الخ .

وابن سبعين لا يثبت على كيفية واحدة . في بيانه لراتب الموجودات ، أو التسميات التي يطلقها عليها وما يشبهه في مصنف من مصنفاته . يثبت غيره في مصنف آخر .

والوجود عند ابن سبعين إما مطلق ويفرد به الله سبحانه وتعالى ، وإما غير الله من الوجود الذي تعانبه في واقعنا فهو وجود مقيد . وأما ما يقع في المستقبل من الموجودات فهو وجود مقدر ، ولو أنه يدخل في دائرة ما هو غير الله من الوجود أي أنه يعتبر وجودا مقيدا .

ويصور ابن سبعين الوجود المطلق على شكل دائرة حاوية للوجود كله ومركزها الوجود المقيد وربما كان لقب ( ابن داره ) قد أطلق عليه بسبب موقعه هذا وتفسيره للوجود المطلق كدائرة محيطة بالوجود كله . إذ أن الدائرة مساوية لحرف العين الذي يساوى في حساب الجمل العدد ( ٧٠ ) كما ذكرنا .

ولما كان ابن سبعين هو نفسه في داخل الوجود المطلق ، مثل أنا وأنت الداخلة في الدائرة ، لهذا فقد جاء لقبه ( ابن سبعين أي دارة ) مشيراً إلى مذهبه أي أنه موجود في دائرة الموجودات التي يحيط بها الوجود المطلق ، أي الوحدة المطلقة أي الله .

ويمكن القول أن مذهب ابن سبعين قد تأثر بفلسفه التصوف السابقين عليه وأهمهم السهروردي الإشراق وابن عرف . وقد لاحظنا أن ابن سبعين يتقد ابن سينا ويرفض إدخاله في الدائرة الإشراقية

### ٣ - التحقيق والرياضة الروحية :

التحقيق هو نوع من العرفان الذوق الخاص . وهو أسمى من كل علم وكل معرفة سواء عند أصحاب النظر العقل أو الصوفية ، ولا يصل الحق إلى الوحدة المطلقة إلا بعد سلوك طريق طويلاً شاق يسميه ابن سعین بالسفر حيث يكون حاله أكمل حال، وأجل حال من الذى يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلى . إذ أن الحق لا يقنع إلا بالوجود المطلق . والحق هو الواسطة بين الله والعالم . وهو الجامع للعلوم كلها وذلك لا من حيث مظاهرته الجسمانية الحادثة ، وإنما من حيث حقيقته الروحانية القدمة .

وهو الحاوی لكل الكمالات . وكل المعارف والعلوم ، والجميع يستمد منه الوجود والعرفان وهو فوق ذلك مدینر العالم كله .

.. ويسمى ابن سعین الرياضة الروحية بالأخلاق العملية وهي عبارة عن السفر أو الرحلة عبر المقامات لكي يصل الحق إلى التحقيق بالوحدة المطلقة .

وقد تكونت جميع نواحي المذهب عند ابن سعین من فكرته عن الوحدة المطلقة والتحقق بها . وهكذا نراه يربط بين الأخلاق النظرية والوجود من حيث الخير والسعادة ، واللذة التي هي في الحقيقة رهين بالتحقق عن طريق السفر . أى بعبور المقامات الموصلة للحقيقة وكذلك نجده يضع منطقاً آخر للصوفية من أصحاب الأدوات والمواجد معارضاً به المنطق الصورى القديم وكأنه بذلك يضع قواعد المنطق الآشراق .

### ٤ - النفس :

ويعالج ابن سعین النفس على طريقة الفلسفة فيتكلم عن النفس النباتية والحيوانية والناطقة ، ويقسم النفس الناطقة إلى نفس حكمية ونفس نبوية ويدرك أن النفس الناطقة هي التي يشار إليها في الشرع وعند الفلسفه بالفضيلة . وهى وحدتها التى تخلد من النفوس كلها . والنفس جوهر لها قوى مختلفة تتعدد بها اعتبارياً لا حقيقياً كما هو الحال عند الفلسفه القدماء .

## موقف ابن تيمية من ابن سبعين :

لم يقر ابن تيمية ابن سبعين في بعض أداته على مذهبه في الوحدة المطلقة ، إذ يرى أن فيها كفراً صريحاً ، وهو يطعن عليها بأدلة من السنة كما يبطلها بأدلة عقلية ويقارن بينها وبين الوحدة الوجودية التي يقول بها بعض الصوفية لبيان أن ابن سبعين كان أكثرهم كفراً .

والحق أننا استبعدنا فكرة الوحدة المطلقة من مذهب ابن سبعين وفي الفكرة الرئيسية لديه فاننا لا نجد سوى خليط من الآراء والأفكار الغير المتاسكة والتي تجعل من موقفه صورة قلقة للتتصوف النفسي في الإسلام .

## القول على التتصوف

الصوف هو العالم بالله العارف به الواصل لغاية الإنسان السعيد على الأطلاق . ولو لا خوف التطويل لذكرت حد التتصوف ، وما معناه على التام وإنما ضيق الوقت منع من ذلك . والصوف يتكلم على الغاية وكل علم عنده لا يرشد إلى طريقة بشيء لا يصلح ولا يجوز ، وهو ينظر العلماء ويسمع أقاويلهم ويفعلها وينحل ما يجب ويقبل الحق ويدفع الباطل ولا يلتفت (إلى) العبارات من حيث هي لأن غرضه ومقصوده الحقائق . مثال ذلك في علم الفقهاء المذكورين قبل أن يسمع منهم ما يقولونه فإذا انقضى غرضهم نقضه وخلصه وحرفه عن موضوعه . فما يقوله الفقيه من الأمر والنهي لا يقع إلا في الشفيع وفي أكثر من واحد وبين الرئيس والمرؤوس . فكأنه عند الصوف قسم الواحد في نفسه . وزعم أن العدم مخاطب فهو ينظره بعين الحماقة ويفقع عينه بعد ذلك . والأشعرى إذا صعد بصناعة التركيب . ويتنقل من صفات الأفعال إلى صفات الذات . ويوحد ويقيم الدليل على توحيده ويدفع الخصم ، يضحك منه الصوف فإنه لا يعلم ما يقول ولا يعقل ما هو عليه . وكونه يتنقل من صفات الأفعال إلى صفات الذات ويوحد ويقيم الدليل بماذا انتقل . وهو قد ذهب في الصفة الأولى على زعمه . وكذلك في الصفة

الثانية . فكأنه قال يوجد المعلوم . والا - إذا وصل إلى الذات القديمة ما هو عندها هل هو هي . أولاً هو ولا هي . فإن كان هو هي فقد قال إن الشيء يصل إلى نفسه ويفارق ذاته في وقت دون وقت . وهذا لا يجوز على (٣٢ ب) ، الحديث فكيف على القديم . وإن كان لا هو ولا هي خمن الوالصل ؟ وما هو الوصول ؟ وهذا وإن كان من مقدمات المعرفة فهو يتحقق عند التبيّنة أنه باطل . فالمتصوف ينظره بعين الحماقة ثم يقع عينه والفيلسوف يسمعه الصوف . لا تكمل للسعيد سعادته ولا جوهره إلا بأن يعقل السب الأول ، الذي منه انبعثت الموجودات . إلا أنه كل موجود يتعدى مرتبة ما من مرتبته لا يمكنه أن يعقلها . إلا أن يعقل ما بينه وبينها من الموجودات التالية له بالمرتبة . ويرى أن الموجود الثاني لا يحتاج في تكميل جوهره إلى واسطة . والموجود الثالث لا يعقل الأول إلا بتوسط الثاني . وكذلك الرابع والخامس . ويرى ذلك إلى آخرها . وكذلك كل موجود من هذه الموجودات الناطقة يحتاج في كمال جوهره إلى أن يعقل ما فوقه وما دونه ولذلك احتاج في كمال تجوهره إلى أن يعقل جميع الموجودات كلها على التمام . والعلة في ذلك أن مرتبته من الوجود الفائض من السب الأول بلي آخر المراتب لأنه إنما يكون بعد تقدم الحيوان غير الناطق والنبات والمعادن والأركان والميولى . فصارت هذه الأشياء أسبق منه بمرتبة الوجود . وأن كان هو أفضل منها ، لأن النفس الناطقة صورة في النفس الحيوانية ، والنفس الحيوانية صورة في النفس النباتية ، والنفس النباتية صورة في المعادن . والمعادن صورة في الأرkan والأرkan صورة في الميولي . فلما كانت هذه الأشياء كلها قبلة في رتبة الوجود وكان لا سبيل له إلى أن يعقل السب الأول حتى يعقل ما بينه وبينه من الموجودات . احتاج أن يعقل السب الأول حتى يعقل ما بينه وبينه من الموجودات ، احتاج أن يعقل ما فوقه فقدره عند ذلك الصوف ويستعيد بره من نقصه وخذلانه وعدم سعاده وجود حرمانه . وكانه عنده نوع المتفق بوهم المختلف . وعمل الصحيح باطل الهوى . وقسم الواحد باعتقاد الضلال . وركب الحال بفساد التصور . وهو عنده منزلة المتعوه الذي لا يتلزم ولا يلزم . وتسقط مكانته . فإنه جعل المثلين منفعلين بعضهما عن بعض وأحددهما علة في الآخر وجعل العدم مركباً به ، ويجاز عليه الوجود . وجعل الواحد يتقدم ويتأخر في وحدانيته .

وجعل السعادة في الخروج عن الحق بنفسه . وتصرف بالمجاز في جميع أحواله . وهدم بأقواله ما يستفيده بأفعاله . وطلب الخير بالنقص لنقصه . وواصل بالمزيد شقاوته ونحشه . وخلط في دلاته وحرم مدلوله . ووكل الشوق على طلب الحقائق ، وظن الفضائل في اقتناه المخالق دون ، الدقائق . وهلك بالجملة فلا طب لدائه ومن أعن الأشياء وجود دوائه . فكف عنه يا أخي واصدِم الصوف . وارغب في مذهبـه . وعظمـه واعزـه من اعزـه القديـم في أزلـة . وأنا نذكر لك مذهبـه ونعلمـك مطلبـه .

اعلم أن حد العلم عنده المعرفة والعلم والعارف والشىء والموجود والأمر (٣٢١) ، والواجب ، جميع ذلك يجده في نفسه . متى حققه اعدمه ومتى جهلـه أوـجده . فهو إذا حد كـاـحدـهـ من تـقـدـمـ كان لاـشـيـءـ ولاـحقـ ولاـجـودـ ولاـأـمـرـ ولاـعـارـفـ ولاـعـرـفـ ولاـعـالمـ ولاـعـلـمـ . وإذا لم يجـدهـ كان ذلكـ كـلـهـ . فوجـودـ يـجـدـ الـمـحـدـودـ وـعـدـمـهـ يـنـكـرـهـ وـوـجـودـهـ كـلـاـ وـجـودـ فـحـدـهـ كـلـاـحدـ . وـغـيـرـهـ منـ الـحـادـينـ دـوـنـهـ فـالـعـلـمـ وـالـمـعـرـفـةـ وـهـوـ الـمـدـرـكـ وـحـدـهـ لـاـغـيـرـ . فـلاـ حدـ إـذـاـ الـأـلـفـاظـ - المجازـةـ . فـلاـ عـلـمـ إـذـاـ إـلـاـ فـالـإـصـطـلـاحـ الـذـىـ يـمـسـكـ بـالـأـوـهـامـ . وـيـرـمىـ عـلـىـ ذـاتـ الـحـقـيقـةـ بـالـسـهـامـ

## أقسام الصوفية وعلومهم

والصوفية على خمسة أقسام : قسم جمهوري ، وقسم مشارك ، وقسم غير واصل ، وقسم كامل ، وقسم محرر . فالأول العلم عنده على خمسة أناء ، علم غير كسي ، وهو الموهوب وهو مجھول الوقت له ثبوت غير معين وهو قائم في سريره الولي يجده إذا أراده من غير استدعاء ، إلا إذا هم بالمعلوم علم . وهو المراد بقوله (عليه السلام) « كـتـ سـمـعـهـ الـذـىـ يـسـمـعـ بـهـ » الحديث . وهذا السر هو له في جميع أموره في العلم وغيره . ولا يفرق بينه وبين غيره في إدراك المدرک له وكأنه روح الولي وعقله وجملته فانهم . وعلم هو الهامي ، ربطت به للولي عادة حبـلةـ . إذا ضـيقـ نـصـرـ بـهـ وـنـصـرـ هـوـ بـهـ . وـهـوـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ أـنـاءـ يـطـولـ ذـكـرـهـ . وـالـثـالـثـ هـوـ لـدـنـ . وـهـوـ مـحـمـولـ عـلـىـ إـشـارـةـ الـهـمـةـ الـمـطـلـقـةـ عـلـىـ

ما تضمنه النظام القديم من أمرها وأطلعها على ذلك هو ، وذلك في وقت دون وقت . والفرق بينه وبين الإهامى أن هذا يعلم القريب والبعيد والمتوسط . وذلك يعلم الحاضر ، وأن علم الأقسام الثلاثة فهو لذى . والهمة المذكورة عندهم تعظيم خاص . يعطى من نفسه مشاراً ما بالنظر إليه يملك كل شيء ويقدر عليه . وهذا هو المفهوم من قول الحكم « من عرف نفسه عرف ربه بل من عرف نفسه تشبه بربه » . ولا يعقد في المتضوف إذا أطلق الهمة أنه يزيد بها أهمة التي يطلق الفيلسوف . فإذا الفيلسوف يزيد بها شيئاً لا يتبدل أبداً العمر كله . وأما في أكثر الزمان إلى الشيء الذي هو واجب على الإنسان أن يفعله في حياته . فإن كان ذلك الشيء جليلاً قيل في أهمة أنها عظيمة وأن كان خسيساً قيل في أهمة أنها خبيثة . وهذه التي ذكرتها لك هي جوهر المهى ، روح الجوادر المفارقة ومعناها الفضائح . والفيلسوف وغيره لم يصل لأكثر من العقل الكلى وزعم أن العقل الكلى هو أقرب الموجودات إلى الله عز وجل . أو هو غاية الإنسان .

وهيئات على اضمار هذا حرم عظيماً وقد ما لا يقدر . وخسر الشرف المطلق . والعلم الرابع هو تداخل الأنابيب . وتوقف أحدوها في العلم فإذا تكلم الصوف بأول وقوفه ورفع صوته بذلك . رفعت خشتيه في عالم الكون . ونشرت رايته في عالم الغيب . والعلم الخامس مقارنة الهويات - بالأنياب . وما يجتمع في الذات الحاملة للأمانة من ذلك علم . والقسم الأول من القسم الأول من التصوف هو الذي أدركه رجال الرسالة (٣٣ بـ) (القشيرية) وإليه أشار ابن العريف في محسنه ومفاتح الحق (١) . وهو مركب من طريق وسلوك ووصول وفناً عن الوصول . ولو أحقه مائة وخمسون كالصبر والحلم والعلم وغير ذلك يطول ذكرها . وهو مقام الغزالى . وجميع من تكلم في التصوف بالعلوم الصناعية غير أنه لم يتحقق على ما يجب .

والثاني منه هو مقام ذى القرنين . وهو ينقسم على ثلاثة وثلاثين قسماً . والثالث هو مقام الخضر عليه السلام وهو ينقسم إلى سبعة أقسام . والرابع منه مقام يوضع بن نون وهو ينقسم إلى تسعة أقسام .

والخامس منه ينقسم على ثلاثة أقسام وهو مقام مريم . والقسم الثاني من أقسام التصوف هو المشارك حد العلم عنده في استقباله وتحقيقه في حمده وجلاله . وهو دنو لاهية له ولا هيئه إلا إذا أخلى وفرع وقبر . الإشارة وفهمها وأعادها لمن خطابه بأنّا وهو وعلى ، وهذا مقام الكلام فيه كثير وهو لا ينقسم وهو عثاني . والقسم الثالث من التصوف . وهو الواصل حد العلم عنده صرف المعروف بعرفه المشابهة وأخذ المأثور المخطوط لقراره وقراءته . وهو ينقسم على عدد المثاني وهذا المقام علوي . والقسم الرابع من التصوف وهو الكامل حد العلم عنده تشطير السر واحتياط اللواحق وأمانة الصدق والصادق بحسب الم وهم عسق وطه واقسامه بعدد آيات البقرة وهذا هو المقام العجمي .

والقسم الخامس من التصوف وهو المحرر حد العلم عنده سلام أهل البيتين واستفهام « وأاصير لحكم ربك فانك باعيننا ». واقسمه بعدد حروف يس . وهذا هو المقام البكري . فافهم واعذر وسلم وحسن الظن وأحسن النظر وأنصف وأعدل واستفهم وتوقف ولازم واغبطة والله يعينك ويسهل عليك منه وكرمه ولا رب سواه .

فهذا الصوفي قد انقضى الكلام عليه عندما طاب والتهم إليه . وتحصيله على خمسة ضروب : الأول منها يحصل بالعلم والعمل . وحاصل العلم قطع عقبات النفس والخروج عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الحبيثة وتخريد القلب عن غير الله وتحليته بذكر الله . وبالجملة مشارقة واحد ونفسه سهلة وخير مخصوص واعتقاد وتر في جملة تصريفه . فلا يسمع الا من واحد ولا يرى إلا به ولا يتحرك إلا به . والعمل مركب من الأوامر الشرعية . واجبها ومندوتها . والزهد في مباحها والصوم وأفعال البر ودخول الزاوية . ويعزل عن الناس ويخلو وحده في موضع لا يسمع فيه كلام البشر ويكثر من التلاوة والذكر والدعاء ويخدم نفسه في جميع أسبابه ويكون قوته قرصة شعير مقدرة الوزن ويقلل أجزاءها مع الزمان ( ٣٤ ) حتى يألفها ويتداوها . ويعزل الشهوات ولا ينام حتى تغلبه عيناه . ويعتسل كل يوم عند الزوال . ويتخر بالقسط والبخور والروائح

الصية . ويكون ثوبه وأكله حلالا . وينخلص النبي لله تعالى في طلب العفو والنجاه والرغبة فيما عنده . وما يقرب إلى الله إلا إلى الدنيا وحضرتها والمتزلة عند أهلها . ويفهم معتكفا حتى يبلغ غايته بحسب ما تكون غايته . والعادة المعروفة ستة توابع وهي أثنا وأربعون يوما ويكثر من قراءة القرآن والدعاء والذكر . وتrepid حروف القسم وماهيتها في نفسه ولسانه .

ويستحب أن يقول هذا الدعاء وهو : اللهم يا من هو فوق كل فوق وليس له فوق . يا من هو تحت كل تحت وليس له تحت . يا من هو أول كل شيء وليس له أول يا من هو آخر كل شيء وليس له آخر . يا واحد لا واحد وغيرك كل واحد له شبه . وأنت الواحد الذي لا شبه لك . يا من هو هو أسلوك بالم والرد وكهيعض . يارب يارب يا ربنا يا جليل أحد يا أحد أجل يا أحد يا صمد أنت الأبد الذي خلقت كل شيء .

الباقي الذي لا يغنى . إنما يكفيك من الشيء المشيئة ان تشاء فيكون ما شئت . يارب أمرك حتم جزم . وفعلك عزم . وقضاؤك عدل . وأنت الأول الدائم . وخلص يا مستخلص يا محقق بالإخلاص يادا المعارج لا إله إلا أنت . أنت على كل شيء قدير . وبكل شيء محبط . هب لي منك علمًا تورثني به العلم النافع واجعلني خلفا لمن سلف من الأولياء إنك على ما تشاء قدير .

وعلامه صحة الحال في ذلك إذا تم ذلك سبع ترى نوعا ما . وإذا تم الثاني ترى آخر وكذا إلى آخر الأمد المذكور . وبحسب ما يكون الصوف مرادا ويشاهد أرواح الأنبياء ويسمع منهم ما يحتاج إليه . ولو لا خوف التطويل والخفايا الوقت لذكرت لك كيفية العمل وأنواعه . ويستحسن منه . وما هو الذي كان العمل عليه . والمشهور عند السلف . فاقنع باليسير ولا تركن إلى عادتك بوجه فالعادة هي التي ترذل بالمسترشد وتبدل في ضلالته حدها وغرضها من السعادة فقدها وضدتها . وهذا الضرب الذي ذكرته لك هو الذي يعظم الغرالي وبه كان وصوله لمقامه الذي وصفه في غير كتاب . وهذا يا أخي مقام صناعي وهويته متداة مع الأمل وغاياته الفناء عن الفناء والخروج عن الوجود والبقاء بعد ذلك جنته ولذته .

والضرب الثاني ينقسم على خمسة أقسام . أولها الإشارة . وفهمها والتلاوة وطبيها . والإنفعال الصادق وتحصيل الكا والمما والحا وما بالتعليم . وهو بالطبع . وحديث القلب مع ماهيته بغير إنيته وسلام التوحيد وإرشاد الواحد ولذة الموحد ويدور على نفسه ويصل بدلالة لا مدلول لها فانيهم . والضرب الثالث يصل ويظفر بالمحتملات ولا يؤمن بالنوات - الروحانية ولا بالكلمة ولا بالفصل ولا يقول بذلك . ومقامه أجل وارفع ولا نسبة بينه وبين غيره وكأنه كن عائد ( ٣٤ ب ) على غيره وخيره وبهم بطمعه لكل ما تقدمه وتأخره وينفصل عن التأخر وبهذا يدرك . والضرب الرابع يحصل أول مبادئ الموجودات بنفس الأولية وما معنى الغايات بنفس الغاية وبيت الكل وتفرق عليه أمثلة المداية بقدر التذلل يصل . والضرب الخامس يظفر ويصل بقدر ما يرمى ويرمى عليه ويجد الكفاية وترمى الغاية ويصيب القوسين ويعلل الجرمين يصل .

وهذه الأقسام يا أخي قد تم تقسيمها . وما هي والتلخق بها وكيف وهي تحتاج إلى زمان طويل . وبالجملة المشافعة فيها أبلغ ، والإشارة لساحتها وقرينة الحال صناعة براهنها . وهنا نقطع عن الصوف الكلام بالجملة . ونبأ بذلك من إذا ذكر سكت المتكلم . وإذا علم لم يتقل عنه لغيره إلا في نفسه وذاته وأن نوع فإما تنوع بحسب الشرف والزيادة .

والصوف المذكور قبل هذا هو بمنزلة الظل له . والخبر للمخبر والكلام للمتكلم . وسعادته لا يفهم من مدلولها ما يفهم من السعادة . فلا يطلق عليه سعيد . إذ السعادة المذكورة قبل احسان وجاه ونعمه وحظوظ .

وهذه تنافر بصناعتها ذلك ، إذ ولا شيء على حقيقتها عنده . وهو بالجملة في حروف التقديس والعبودية الخلافية والدعوة الماحية . ولو أبواب كثيرة إذا فتحها قال لا ينال ولا علم ولا يعلم وجود ولا يوجد .

وسريته في أوضاع الخير مضة ومنصوصة . وينظر المسترشدين بعين الاشغال . وحد العلم عنده . إذ أراد لحده . وإذا أراد أن يجده لغيره إذا سئل عنه . هو من الحال أن يذكره بحسب ما هو عليه عنده . وإنما يذكر منه ما تحمله الأمثلة وعلى قدر قوتها ومفهومها لذلك .

فجميع ما تكلم الناس فيه وما أدركه الفيلسوف معنى النفس المبركة الدالة والمستدلة الداركة المفارقة للمادة . يقول له : النفوس الرئيسية هي ذات ثلاث أفاعيل من أفعالها فعل نفسي . وفعل نقل . وفعل إلهي . فاما الفعل الإلهي فإنها تدبب الطبيعة بالقوة التي فيها من العلة الأولى . وأما فعلها العقلي فانها تعلم الأشياء بقدرة العقل التي فيها . وأما فعلها النفسي فانها تحرك الجسم الأقصى وجميع الاجرام الطبيعية لأنها حركة الأجرام وعلة فعل الطبيعة .

وإنما فعلت النفس هذه الأفاعيل لأنها مثال من القوة العالية فيقول له الفيلسوف . هذا لا ينطبق على سؤالي فيقول له افهم الرتب واجعلها في ذهنك . فهي المروف عند المقرب وهى مثل الف . ب . ت عند الصبي وكذلك ( ٣٥ ) تحقيقك هو عندى مثل المروف المذكورة . وأنا نريد ( أن ) نعرفك كيف تقرأ الحقيقة فإذا صح عندك معدماتها تتكلم معك . وذلك لأن الرتب لا تتعدى من أمثلة . والأمثلة دافعه والدفع في تقسيم الصدق والكذب وهو منزلة تركيب المروف عند الصبي في المحضر . فافهم كيف يقرأ الحق حقيقته على علماء الأرض . والتقسيم صرف تعلق بالقدم إلى ما منه وله تعلق ومعرفة الجائز العلول والواجب التقدم والعلة لغيره والخير بالذات . وهذا باطل . فان التعلق ربط معلم ومسافته محمولة والتزام م فهو . فهذا تركيب الكلام فافهم .

ثم يبدأ من هنا يتكلم معه . ويقول له الذى سأله . فغاية الناس عنده أمثلة لا حقيقة لها وهم عندى في العالم الأول الروحاني منه والجسماني . والصوفى إذا سأله عن ماهية الروح وهل فعل في زمان أو تقدمه زمان . يقول له المقرب : كل جوهر واقع في بعض حالاته تحت الدهر وواقع في بعض حالاته تحت الزمان فذلك الجوهر هوية وكون معا . وذلك أن الشيء الواقع تحت الدهر هو هوية حقا . وكل شيء هو واقع تحت الزمان هو كون حقا . فإن كان . هذا هكذا وكان الشيء الواحد الواقع تحت الدهر والزمان هوية وكونا معا كان هوية وكونا لا بجهة واحدة بل بجهة وجهه . وكل مكون بجوهره تحت الزمان متعلق الجوهر بالهوية الحضرة التي هي علة الدوام وعلة الأشياء الدائمة كلها والأشياء الدائرة . وهذا هو الف . ب . ت عند المقرب . ثم يقدم له مقدمة

ثانية تقوم مقام تركيب الحروف في الخطابة . وبعد ذلك يقول له الأول الحق فوق كل اسم تسمى به لأنه لا يليق به التقص ولا التهام . لأن الناقص غير تمام ولا يقدر أن يفعل فعلا تماما إذا كان ناقصا . والثام عندها وأن كان مكتفيا بنفسه فإنه لا يقدر على ابداع شيء آخر ولا على أن يفيض على نفس شيئاً بالبته . وأن كان هذا هكذا عندنا فقلنا أن الحق ليس بناقص ولا ثام فقط بل هو فوق الثام . وهو مبدع الأشياء ويفيض الخيرات عليها فيضاناً تماماً لأنه تمام وخيره لا نهاية له . ولا أبعد في الخير الأول إذ يملأ العالم كلها خيرات إلا أن كل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على نحو قوله . فقد باد روضح أن الحق فوق كل اسم تسمى به وأعلى منه وأرفع .

فيقول له الصوفي ليسأل عن هذا فيزيده لذلك ما هو أظلم وأصعب .

وقد يقول له الأول مستغناً بنفسه وهو الغنى الأكبر . والمدليل على ذلك وحدانيته . لأنها ليست وحدانية مثبتة فيه بل هي وحدانية محضة لأنها بسيطة (٣٥ ب) في غاية البساط فإن أراد مرید أن يعلم أن الحق تعالى هو الغنى فليق ومهما على الأشياء المركبة وليفحص عنها فحصاً مستقصى .

فإنه سيجد كل مركب ناقصاً إما محتاجاً إلى غيره وإما إلى الأشياء التي ترکب منها . وإنما الشيء البسيط الواحد هو خير فإنه واحد ، ووحدانيته خير والخير شيء واحد ، فذلك الشيء هو الغنى الأكبر ، يفيض ولا يفاض عليه بنوع من الأنواع . فأما سائر الأشياء عقلية كانت أو جرمية فإنهما مستغنون بأنفسهما بل تحتاج إلى الواحد الحق المفيض عليها الفضائل وجميع الخيرات .

فيقول له الصوفي مثل ما قاله له قبل فيقول له ما هو أعنوس وأبعد للفهم بحسب سؤاله : كل جوهر قائم بنفسه فهو غير واقع تحت الفساد . فإن قال قائل قد يسكن أن يكون الجوهر القائم بنفسه واقعاً تحت الفساد . قلنا إن كان يمكن أن يكون الجوهر القائم بنفسه واقعاً تحت الفساد أمكن أن يفارق ذاته ويكون ثابتاً قائماً بذاته دون ذاته وهذا حال غير ممكن . لأنه لما كان واحداً مبسوطاً غير مركب كان هو العلة والمعلول معاً . وكل واقع تحت الفساد إنما فساده من

أجل مفارقته عنه فاما مادام الشيء معلقاً بعلته الماسكة الحافظة له لا يتبدل<sup>(١)</sup> ولا يفسد . فإن كان هكذا وكان الجوهر القائم بذاته لا يفارق علته أبداً لأنه غير مفارق لذاته من أجل أن علته نفسه في تصويره .

إنما صار علة نفسه من أجل نظره إلى علته . وذلك النظر هو تصوره فلما كان دائم النظر إلى علته وكان هو علة ذلك النظر كان هو علة نفسه بالعلة التي ذكرنا إلا أنه لا يتبدل ولا يفسد أيضاً . لأن العلة والمعلول معاً كما ذكرنا أثنا . فقد صح أن كل جوهر قائم بنفسه لا يؤثر ولا يفسد . فيقول له الصوفياً هذا ما سألك عن هنا كله فيقول له الحروف والكلام غير المفهوم منها . وهذه حروف المقرب فافهمها . وتتكلم معك في المسألة فيبدأ يتكلّم معه وهكذا صناعته مع السائل له . وأما مع نفسه فلا يحتاج إلى ذلك . وهذا يفهم من الم وح وفا وغير ذلك فانها حروف وسر القرآن جعلت هناك كما ذكرت لك . وهكذا ينبغي أن تفهمها والصديق يقول لكل شيء سر وسر القرآن في حروف القسم . ولو لا خوف التطويل والعدم ليبيتها وبرهتها وذكرت لك كلام المقرب مع السائل يا أخي ، ولابد من شيء كانت أربعة عشر حرفاً . التي في أوائل سور ، التي هي أكثر ما في القرآن وما هي . وإنما المراد أن نعلمك بقدر ما تحتمل . فهذا العلم قد انقضى الكلام عليه من الرتب الخمس والرجال الخمسة .

وحد العلم عند المقرب لا يحمله هذا الكتاب ولا محدوداته إذ لو تكلّم به بطلت وزال المقصود منها . ولو لا ما حفزني السفر لذكرت لك من حدود الصوفية ومحدوداتهم كما فعلت بمذهب الفيلسوف وغيره . فاقنع بهذا والله يشرح صدرك له ويفهمك ما يتضمنه بيته وكرمه (٣٦) وفضله وهذا العلم أن تكلّمت به مع محقق العصر (٢) ورئيسة تمجلك طباعه وتشهد عليك بالكفر جوارحه وأن سكت عنك بلسانه يمحقك باعتقاده فتكلّم مع الناس كافة بالذى ذكرت لك من صناعة الا شعرية والفقهاء والفيلسوف . وتفهم هذا وكن به غريباً فطرياً للغرباء قال عليه السلام . وهنا نقطع وتكلّم على العقل بحسب مراتب الخمسة بحول الله وحده .

---

(١) بـ، بيد . الجملة بكمالها غير واضحة .

## ٧ - عبد الكريم الجيل (١) (١٤٣٠ م - ١٣٦٦ هـ - ٧٦٧ هـ) حياته وشيوخه ومصنفاته :

هو عبد الكريم قطب الدين بن عبد الكريم الجيلي من نسل الصوف المشهور عبد القادر الجيلاني ، ولد سنة ٧٦٧ هـ في بلدة جيلان في منطقة بغداد ، وتوفي سنة ٨٣٢ هـ في بغداد كما ذكر ماسينيون وبروكلمان بينما يرى البعض أن وفاته كانت سنة ٨٢٦ هـ بزيادة باليمن .

كان الجيلي كثير الترحال ، زار كلّاً من العراق والهند وفارس والجزيرة العربية والقاهرة وغزة واليمن ومكّه ، وكان ملماً بمعرفة وعلوم عصره من علم الحروف والجغرافيا والفلسفة اليونانية والديانات والمذاهب المختلفة .

ولقد عاصر الجيلي صاحب الطريقة النقشبندية في التصوف ، خواجه بهاء الدين محمد نقشبند واستفاد منه ، وكان شيخ الجيلي شرف الدين إسماعيل ابن إبراهيم الجيري وهو أحد الذين أخذوا بتعاليم ابن عربى .

وقد أُلف الجيلي حوالي ثلاثين كتاباً ورسالة في كثير من العلوم منها « الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم » وهو أول كتاب ألفه و « الكلمات الإلهية » و « قصيدة النادرات العينية » و « قطب العجائب » وغيره ، وأهم كتبه « الإنسان الكامل » .

وقد استعمل الجيلي في كتاباته الرمز والتلوّحات والغموض أحياناً ، وكان يدعى بأنه قد تلقى الأمر الإلهي من الحق تعالى بإبراز كتبه ونشرها على الناس .

---

(١) راجع

- الجيلي ( عبد الكريم ) : الإنسان الكامل جزءان القاهرة ١٣١٦ هـ
- الجيلي ( عبد الكريم ) : مراتب الوجود وحقيقة كلام موجود ، مكتبة الجندي ، القاهرة بدون تاريخ
- الجيلي ( عبد الكريم ) : حقيقة الخفايا التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلافات ، دار الرسالة القاهرة بيرون تاريخ
- Burckhardt (Titus) : De L'hommeuniversal, Collection Sufisme Alger, Messerchmitt, 1953.
- Encyclopedia of Islam, Leyden, Art "El. Djili".

يرى الجليل أن التصوف ينطوى على أسرار لا يمكن التعبير عنها بوضوح بالكلمة ، ومن ثم نراه غالبا ما يستخدم الرمز ، ومع هذا فإن الصوف وهو يسلك طريق الرمز ، ويستمد معارفه من النونق أو الإلحاد فإنه سوف يصلح إلى إدراك الحقائق إذا صحت فراسته واشتعلت حُمّيّا المعرفة في ذاته . غير أنه لا يمكن للمنطق أن يضع أى تحديد لمسار التجربة الصوفية أو للمعارف التي هي ثمرتها ، إذ ليس نسق المعرفة النونقية كأنساق المعرف الأخرى غير الصوفية والتي تلقاها عن طريق الحس أو العقل .

وتنطوي المعرفة النبوية على موضوع إدراكيها،ألا وهو الوجود ، وعلى هذا التصور يصبح معنى الوجود الأعظم أنه هو الوجود الأسمى الذي تتحد معه أسمى درجات المعرفة ، أى أنه هو الوجود الذي يدرك ذاته بذاته في ثبات وعدم تغير ، وهكذا يكون الحال - أيضا - بالنسبة إلى النفس ، فالنفس ، وقد اتاحت فيها المعرفة مع الوجود تنفذ إلى صميم الحياة الروحية بهذه الصفة ، وحيثند لن تجد النفس أمامها ذلك الإنسان الفرد الذي نعهد له في التجربة الحسية ، ولا الجزيئات المفردة - التي يرى أصحاب بعض المذاهب الفلسفية أنها توجد منفصلة عن النفس ومستقلة في الخارج بحيث تصبح العملية المعرفية مجرد إدراك لأمر خارجي تماماً ، وهذا هو ما أدى بأصحاب هذه الفلسفات إلى جمع الجزيئات الموجودة في الخارج وتسميتها باسم العالم الخارجي المنفصل عن الخالق وعن النفس - أما عند الجيل وابن عربى والشهوردى - أى عند فلاسفة التصوف بصفة عامة - فإن ما يسمى بالوجود الخارجي إنما يتم رصده وتأسيس وجوده بطريق حالة من خلال النفس أو العقل فيصبح وكأنه من مكوناتها أو من صميم عالمها ، فإذا صعدنا في سلم الوجود إلى أعلى مراتبه ، وجدنا حقيقة الحقائق - أى الوجود كله - متضمنة في واحد ، متمثلة في وحدة الوجود أو في الوحدة المطلقة أو في الإنسان الكامل الذى تمثل فيه الوحدة الباطنية لجميع المخلوقات فيصبح بذلك الصورة المرآية للوجود الأعظم .

وكان يقول « الجيل » في « الإنسان الكامل » وفي « مراتب الوجود » لا يوجد شيء على الحقيقة سوى الذات الإلهية بما تنطوي عليه من حق وخلق ، لأنهما حالتان للوجود الواحد ، وكذلك يظهر الوجود المطلق في مراتب الفرق أو التسليات التي أنهاها ، مرتبة العماء ، وهي الذات الخالصة المحجوبة قبل التجلي ثم الأحادية وهي أول تنزل من ظلمة العماء إلى نور التجلي ثم الواحدية وهي تنزل الأحادية وتجلى الذات بصفاتها فتبدي في صورة الكثرة ، ولا يوجد أى تمييز بين الصفات في هذا المستوى من التجلي ، فكلها عين ذاتها وعين ذات الواحد ، أو كما يقول ابن عربى يصبح الإنسان الكامل معبرا عن العالم الكبير ، بينما يكون هو العالم الصغير ، وبناء على هذا يكون الإنسان الكامل هو الكل على أية صورة من الصور ، ولا تصح تسميته إلا بالانتقال من الجزئى إلى الكل إذ هو التموج الأزلى الإلهى اللامحدود الذى ينطوى أو يشتمل على جميع الموجودات .

ونتيجة لما سبق فإن الإنسان الكامل يعتبر في الحقيقة غير متميزة عن الله ، إذ هو مثل وجه الله في المخلوقات ، وعندما يتحدد الإنسان الفرد من خلال تحريره الصوفية مع الإنسان الكامل فإنه يكون متحدداً في نفس الوقت مع الله ، إذ أن الله هو الكل ، وهو في نفس الوقت أسمى وأعلى من الكل .

والنفس في حال وحدتها مع الإنسان الكامل ومع الله إنما تتحدد مع المخلوقات من ناحية ماهيتها بضرر من الحدس أو الذوق المباشر ، وتعتبر النفس في ذات الوقت نقطة تمس لا تختلط بشيء ولا ينفذ من خلاها شيء ، إذ أنها تشارك في الحقيقة الإلهية المكتفية بذاتها .

وإذا حصل الإنسان الفرد على هذه المعرفة الموحدة ، يعني أنه إذا ارتقى الإنسان في السلم الروحي بحيث توحدت نفسه مع الحقيقة الإلهية ، فإن معرفته في هذه الحالة تتطلق من قيود الحس ، ، وترتفع الحجب عما يعرض له - أى الإنسان - من أشياء من خلال التجربة الحسية ، فتبدي هذه الأمور العارضة في صورة شفافية وتجلى .. وهكذا تتحذى المعرفة الروحية صفة إشراقية تتحدد فيها الأمور عياناً بدون حجب في حال الوحدة مع الله .

وهكذا يمكن القول بأن الصوف قد يعرف كل شيء مع أنه - في الحقيقة - لا يعلم إلا ماهيات الأشياء عن طريق النور الإلهي الذي يتوحد معه ، وهذه هي حدود المعرفة النبوية ، إذ هي معرفة تنصب على الماهيات أو الأصول لا على المحسوسات والأعراض . وإذا فالصوف في هذا الحال إنما يدرك المثال بصورة كيفية غير ذات حجم أو مقدار ، بينما تتعكس صورة الموجود على هيئة جمال داخلي ، ومع هذا فيعتبر المثال هو المقدمة التي لا غنى عنها لكل تحقق روحي وهو موضوع فهم فحسب . ومن ناحية أخرى فإن الجوهر الإنساني الذي ينشق منه هذا النشاط الروحي ، ويعتبر أساسا له ، يبقى دائما كنقطة لا ممتدة في النفس ، غير متصلة بالأنسان بمعناه الحسي أو الفردي . أما الجمال الباطني المستمد من الموجودات رغم أنه بسيط ذو وسعة وانسجام أو اتزان فيعتبر ثمرة تفضيل الهي ، ولا يمكن أن يكون على نفس مستوى موضوعية المثال وعموميته وهذا هو جمال النفس الذي تجلّى إنسانيته في الإنسان الكلّي أو الإنسان الكامل ، الذي يصبح بدوره الرمز الكلّي لله .

إن صورة العالم الكبير للإنسان الكلّي تجتمع فيها كثرة موضوعات معرفية تترابط فيها رؤى عديدة لا حصر لها ، لأن الإنسان الكلّي هو الذي ينطوي على حقائق موضوعات المعرفة لا نهاية وخصبة بحيث لا ينفذ معيناها ، وهو - الإنسان الكلّي - يمضي لكي يصبح حقيقة واحدة تخفى وراءها تباينات هذه الأشياء الموضوعية ، وبذلك يتضح لنا كيف أخذ الجليل عن ابن عربي نظرية الإنسان الكامل وأدخل عليها تعديلا وتطويرا بحيث تتلامث مع موقفه الصوفي .

### طريق الوصل ومراتبه :

يقسم « الجليل » الموجود إلى موجود حاضر هو ذات الله تعالى و موجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوقات . أما ذاته تعالى فلا يمكن إدراكتها فذات الله غيب أو « غيب الغيب » لا يمكن إدراكتها عقليا أو استدلاليها ولكن يتجلّى إلهي يحدهه « الجليل » في كتابه « الإنسان الكامل » في أربعة مراتب هي :

### **المربطة الأولى :**

وهي مرتبة تحلى الأفعال ، وفي هذه المرتبة ينتفي الفعل عن العبد ويثبت للحق تعالى ، ويكون العبد في هذا المشهد مسلوب الحول والقدرة والارادة ، والناس فيه على أنواع عدة ، فمنهم من يشهد فعل الله به في الطاعات ، ولا يشهد جريان القدرة عليه في المعاishi ، ومنهم من لا يتجلى له فعل الحق به إلا في المعاishi .

### **المربطة الثانية :**

وهي مرتبة تحلى الأسماء ، وفيها يتجلى الله على عبد باسم من أسمائه إذ يقول « الحيل » اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الاسم ، فمتنى ناديت الحق بذلك الاسم أجاشك العبد لوقوع الاسم عليه « وأول الأسماء التي يتجلى الله بها على العبد اسمه » الموجود « وأعلى مرتبة هي تحليه باسمه الله يقول : الحيل » فيصطلم العبد لهذا التجلى ويندك جبله فینادي بالحق على طور حقيقته إنه أنا الله ، هنالك يمحو الله اسم العبد ، ويبثت له اسم الله فإن قلت يا الله أجاشك هذا العبد ليك » وإذا ارتقى العبد من حال الفناء إلى البقاء . كان الله هو الحبيب ، فلكل اسم طريق للوصول إليه ، ويرتقى العبد في تحليات الأسماء إلى اسمه « القيوم » ليتنقل إلى المرتبة الثالثة .

### **المربطة الثالثة :**

وهي مرتبة تحلى الصفات ، وفيها إذا تجلى الله على عبده بصفة ، سبع العبد بتلك الصفة ، وكان موصوفاً بها ، ويظل يستكمل الصفات جميعها ، وهذا مقام عال يُقيم الله السالك عنده في الهيكل العبدى من غير حلول من ذاته لطيفه غير منفصلة عنه ولا متصلة بالعبد هي عوض عن الذات الخاصة بالعبد الذى سلب وجودها ، وبذلك يكون التجلى على تلك اللطيفة وهي المسماة « بروح القدس ، أى أن الحق قد تجلى لنفسه فلا وجود للعبد ، والله لا يتجلى على عبدين بصفة واحدة ولا على واحد مرتين بنفس الصفة .

## المرتبة الرابعة :

وهي مرتبة تخلٍ الذات ، وهي مرتبة الإنسان الكامل ، والذات التي تتجلّى على العبد في تلك المرتبة هي « الذات الصرف أو الساذج » كما يقول « الجليل » في « الإنسان الكامل » فإذا تنزلت الذات عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاثة مجال هي : الأحادية ، والهوية ، والآنية ...

### الأحادية :

هي حكم الذات في الذات بمقتضى التعالٍ ، وهي أول تنزيل من ظلمه العماء إلى نور التجلي ، وهي ظهور ذاتي يمتنع اتصاف المخلوق بها ، وفيها تنبع الأشياء والأوصاف ولا يكون لشيء فيها ظهور .

### أما الهوية :

فهي من الإسم « هو » أي الاسم الأخص من أسماء الله ، وهي غيب الله والوجود الخضر الصريح المستوعبه لكل كمال .

وإذا كانت الهوية على غيب الذات فان « الآنية » هي شهادة الذات ، وهذا لا يعني أن ينبعاً إنفصالاً أو تغافراً ، وقد أستند الجليل في هذا الترتيب إلى قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ سورة طه آية ١٤ .

وإذا تنزلت الذات من صرافتها خلال تلك المجال في الهيكل الإنساني كان ذلك الهيكل هو الإنسان الكامل ، والغوث الجامع الذي يدور عليه أمر الوجود ، وهو الواحد عبر العصور إلا أن له صوراً مختلفة في كل عصر .

وتشبه نظرية الإنسان الكامل عند الجليل - اللوجوس أو الكلمة كما يقول « نيرج » - نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربى . والإنسان الكامل هو النبي محمد ﷺ الذي يحمل نوره أى ولى من أولياء الله عن طريق النور الحمدى . كما أن الإنسان الكامل هو مظهر الألوهية التي تمثل جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتتها ، وهو يقابل الحق من جهة ، والخلق من جهة

آخرى ، ويقابل الحق من حيث أنه مرآة الذات الإلهية استناداً إلى الحديث « إن الله خلق آدم على صورته » ، ويقابل الخلق من حيث أنه أصل الوجود ، فالله خلق روح محمد من ذاته وجعله مظهراً للكمال والجلال والجمال ثم خلق العام بأسره منه .

كما يرى الجليل أن العلم والعقل وجهان للروح الحمدى ، وهؤلاء جميعاً جوهر فرد استناداً إلى الحديث « أول ما خلق الله القلم » وكذلك « أول ما خلق الله العقل » .

## «نصوص من كتاب الإنسان الكامل»<sup>(١)</sup>

### ١ - في تحجل الأسماء<sup>(٢)</sup>:

إذا تحمل الله تعالى على عبد من عباده في اسم من أسمائه اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الأسم، فتُنادي الحق بذلك الإسم أجابك العبد لوقوع ذلك الأسم عليه، فما يشهد من تجليات الأسماء أن يتجلل الله لعبد في اسمه الموجودة فيطلق هذا الأسم على العبد وأعلى منه تجليله له في اسمه الواحد وأعلى منه تجليله في اسمه الله فيصطلم العبد لتجلل ويندك جبله فينادي الحق على طور حقيقته أنه أنا الله هنالك يمحو الله اسم العبد ويثبت له اسم الله فان قلت يا الله أجابك هذا العبد ليك وسعديك فان ارتقى وقواه الله وأيقاه بعد فنائه كان الله مجيناً لمن دعى هذا العبد فلن قلت مثلاً يا محمد أجابك الله ليك وسعديك، ثم إذا قوى العبد في الترق تحمل الحق له في اسمه الرحمن، ثم في اسمه الرب، ثم في اسمه الملك، ثم في اسمه العليم، ثم في اسمه القادر، وكلما تحمل الله في اسم من تلك الأسماء المذكورة، فإنه أعز ما قبله في الترتيب، وذلك لأن تحمل الحق في التفصيل أعز من تجليله في الإجمال فظهوره لعبد في اسمه الرحمن تفصيل لإجمال ظهر به عليه في اسمه الله، وظهوره لعبد في اسمه الرب تفصيل لإجمال ظهر به عليه في اسمه الرحمن، وظهوره في اسمه الملك تفصيل لإجمال ظهر به عليه في اسمه الرب، وظهوره في اسمه العليم وال قادر تفصيل لإجمال ظهر به عليه في اسمه الملك، وكذلك بواقي الأسماء بخلاف تجلياته الذاتية، فإن ذاته إذا تحملت لنفسه بحكم مرتبة من هذه المراتب كان الأعم فوق الأخص فيكون الرحمن فوق الرب وفوقهما الله فاقهم وذلك بخلاف التجليات الاسمائية المذكورة فينادي العبد في هذه التجليات الاسمائية إلى حقيقتها ذاتية إلى أن تطلبه جميع الأسماء الاليمية طلب وقوع كما يطلب الأسم المسمى فحيثند يفرد طائر أنه على قدسه قائلاً.

**ينادي النادي باسمها فأجيء وأدعى فليل عن ندائ تحب**

(١) عبد الكريم الجليل «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» جزءان ، مكتبة صيدم ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) انظر ج ١ ص ٣٥ إلى ٣٧

لداولنا جسمان وهو عجيب  
بأى تنادى الذات منه نصب  
وحتى بها في الاتحاد غريب  
ولكنه نفس الحب حبيب

وما ذاك الا أنها روح واحد  
كشخص له ايمان والذات واحد  
فذانى لها ذات واسمي اسمها  
ولسنا على التحقيق ذاتي لواحد

والعجب في التجليات الاسمائية أن المتجل له لا يشهد إلا الذات الصرف  
ولا يشهد الاسم لكن المميز يعلم سلطانه من الأسماء التي هو بها مع الله تعالى  
لأنه استدل على الذات بذلك الاسم فعلم مثلا منه أنه الله أو أنه الرحمن أو أنه  
العليم أو أمثال ذلك، فذلك الاسم هو الحاكم على وقته وهو مشهده من الذات  
والناس في تجليات الأسماء على أنواعه وسذكر طرقا منها إذا لا سيل إلى إحصاء  
جميع الأسماء ثم كل إسم يتجلى به الحق فان الناس فيه مختلفون وطرق وصولهم  
إليه مختلفة ولا أذكر من حمدة طرق كل إسم الا ما وقع لي في خاصة سلوكه في  
الله بل جميع ما أذكره في كتابي بطريق الحكاية عن غيري كان أو عني فاني لا  
أذكره الا على حسب ما فتح الله به على في زمان سيرى في الله وذهابي فيه  
بطريق الكشف والمعاينة فلنرجع ما كنا بصدده من ذكر الناس في تجليات  
الأسماء وهم على أنواع ف منهم من تجل الحق عليه من حيث اسمه القديم وكان  
طريقه إلى هذا التجل أن كشف له الحق عن كونه موجودا في علمه قبل أن  
يخلق الخلق إذ كان موجودا في علمه بوجود علمه ، إذا كان موجودا في علمه  
بوجود علمه ، وعلمه موجود بوجوده سبحانه فهو قديم والعلم قديم  
والعلوم من العلم لا حق بالعلم ، فهو قديم لأن العلم لا يكون  
عانيا إلا إذا كان له معلوم، فالمعلوم هو الذي أعطى العالم اسم العالمية فلزم من  
هذا الاعتبار قدم الموجودات في العلم الإلهي فمراجع هذا العبد إلى الحق سبحانه  
وتعالى من حيث اسمه القديم، فعندما تجيئ له من ذاته القدم الإلهي اضمحل حدثه  
فبقى قد يبا بالله تعالى فانيا عن حدثه، ومنهم من تجيئ له من حيث اسمه الحق  
وكان طريقه إلى هذا التجل بأن كشف له سبحانه وتعالى عن سر حقيقته  
المشار إليها بقوله وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق فعندما  
تجلت له ذاته من حيث اسمه الحق ففي منه الخلق وبقي مقدس الذات متزه  
الصفات ومنهم من تجيئ له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الواحد، وكان  
طريقه إلى هذا التجل بأن كشف الحق له عن حدوث العالم وبروزه من ذاته

سبحانه وتعالى كبروز الموج من البحر فشهد ظهوره سبحانه وتعالى في تعدد  
 الخلوقات بمحكم واحديته فعند ذلك اندرك جبله وصعق كلبه فذهبت سكرته في  
 وحدة الواحد سبحانه وتعالى، وكانت الخلوقات كأن لم تكن وبقى الحق كأن لم  
 ينزل، ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه القدس هو كان طريقه  
 بأن كشف له عن سر ونفخت فيه من روحه، فاعلمه أن روحه نفسه لا غيره  
 وروح الله مقدسة متزهدة فعند ذلك تجلى له الحق في اسمه القدس فبني من هنا  
 العبد نماذج الأكون، وبقي بالله تعالى متزهاً عن وصف الحدثان، ومنهم من تجلى  
 له سبحانه وتعالى من حيث اسمه الظاهر فكشف له عن سر ظهور التور الإلهي  
 في كائنات الخلائق ليكون طريقاً له إلى معرفة أن الله هو الظاهر فعند ذلك تجلى  
 له بأنه الظاهر، فبطن العبد ببطون فناء الخليق في ظهور وجود الحق، ومنهم من  
 تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الباطن، وكان طريقه بأن كشف الله  
 له عن قيام الأشياء بالله ليعلم أنه باطنها فعند أن تجلى له ذاته من حيث اسمه  
 الباطن طمس ظهوره بنور الحق وكان الحق له باطناً، وكان هو للحق ظاهراً  
 ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه فالطريق إلى هذا  
 التجلى غير منحصر بل إلى تجلى كل اسم من أسماء الله تعالى كما سبق بأنها  
 لا تنضبط لاختلاف المظاهر باختلاف القوابل، فإذا تجلى الحق لعبد من حيث  
 اسمه الله ففي العبد عن نفسه، وكان الله عرضاً عنه له فيه فخلص هيكله من رق  
 الحدثان، وفك قيده من قيد الأكون فهو أحدى الذات وأحدى الصفات لا  
 يعرف الآباء والأمهات فمن ذكر الله فقد ذكره ومن نظر الله فقد نظره وحيثنى  
 أنسد لسان حاله بغرير عجيب مقاله .

أجل عوضاً بل عين ما أنا واقع  
 لها في وجود مفرد من ينماز  
 وحسالي بها ماضٌ كذا ومضارع .  
 ونبت من نومي فما أنا ضاجع  
 فلي في جبين الحسن تلك الطلاسخ  
 ليطبع فيها للكمال مطالع  
 وأخلاقها لى في الجمال مطالع

خبى فكأت في عنسي نيابة  
 فكت أنا هي وهي كانت أنا وما  
 بقيت بها وفيها ولا تاه يتنا  
 ولكن رفعت النفس فارتفع الحجا  
 وشاهدتني حقاً بعين حقيقة  
 جلوت جالى فاحتلست مرائيا  
 فأوصافها وصفى وذائق ذاتها

## واسمي حقا اسمها واسم ذاتها      لـ اسـمـ تـلـكـ الـعـوتـ توـابـعـ

( ومنهم ) من تحلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الرحمن، و بذلك أنه لما تحلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الله دله بذاته على مرتبة العلية الكبرى الشاملة لأوصاف المجد السارية في جميع الموجودات، وكان ذلك طريقاً إلى الوصول إلى التجلی الذاتي من حيث اسمه الرحمن، و شأن العبد في هذا التجلی أن ينزل عليه الأسماء الالهية اسمًا فلا يزال يقبل منها على قدر ما أودع الله في هذا العبد من نور ذاته إلى أن ينزل عليها اسم الرب فإذا قبله وتحلى له الحق فيه تنزلت عليه الأسماء النفسية المشتركة التي هي تحت هيمنة الرب كالعلم والقدرة وأمثالهما حتى ينزل اسم الملك، فإذا قبله وتحلى له الحق في ذاته تنزلت عليه بواق الأسماء بكمالها اسمًا اسمًا إلى أن ينتهي إلى اسمه القيوم فإذا قوأه الله وتحلى له الحق في اسمه القيوم انقل من تحليات الأسماء إلى تحليات الصفات .

### ٢ - فـ تـجـلـيـ الذـاتـ (١) :

إن الذات عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والأوجه ، لا على أنها خارجة عن الوجود المطلق ، بل على أن جميع تلك العبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق فهي في الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتبارها بل هي عين ما هو عليه الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج الذي لا ظهور فيه لإسم ولا نعت ولا نسبة ولا إضافة ولا لغير ذلك ، فمتى ظهر فيها شيء مما ذكر ذلك المنظر إلى ما ظهر فيها لا إلى الذات الصرف ، إذ حكم الذات في نفسها شمول الكليات والجزئيات والنسب والإضافات بحكم بقائها بل يحكم باضمحلالها تحت سلطان احدية الذات فمتى اعتبر فيها وصف أو اسم أو نعت كانت بحكم المشهد لذلك المعتبر لا للذات، ولهذا قلنا إن الذات هي الوجود المطلق ولم نقل الوجود القديم ولا الوجود الواجب لغلا يلزم من ذلك التقييد، وإنما فمن المعلوم أن المراد بالذات هنا إنما هي ذات واجب الوجود القديم ولا يلزم من قولنا الوجود المطلق أن يكون تقييداً بالاطلاق لأن مفهوم

(١) جـ ١ صـ صـ ٤٣ :

المطلق هو مالا تقييد فيه بوجه من الوجوه فافهم فإنه لطيف جدا .  
( واعلم ) أن الذات الصرف الساذج إذا أزالت عن سذاجتها وصرافتها كان لها  
ثلاث مجال ملحقات بالصرافة والسذاجة ( المجل الأول ) الأحدية ليس لشيء من  
الاعتبارات ولا الإضافات ولا الأسماء ولا الصفات ، ولا لغيرها فيها ظهور فهى  
ذات صرف ولكن قد نسبت الأحدية إليها ، وهذا نزل حكمها عن السذاجة  
( والمجل الثاني ) الهوية ليس لشيء من جميع المذكرات فيه ظهور إلا الأحدية  
فالتحققت بالسذاجة لكن دون الحمق الأحدية لتعقل الغيوبية فيها من طريق  
الإشارة إلى الغائب بالهوية فافهم .

( المجل الثالث ) الآنية وهي كذلك ليس لغير الهوية فيها ظهور البتة فالتحققت  
أيضا بالسذاجة لكن دون لحوق الهوية لتعقل المتحدث فيها والحضور والحاضر  
والتحدث أقرب إلينا رتبة من الغائب المتعلق المطعون فافهم وتأمل ، قال الله تعالى  
إني أنا الله فأنا الله ، إشارة إلى الأحدية لأنها إثبات محض لا تقييد فيها ، وكذا  
الأحدية ذات محض مطلق لا تقييد فيها لشيء دون غيره ، وهو في قوله إنه إشارة  
إلى الهوية الملحة بالأحدية ، وهذا برزت مركبة مع أنني أنا إشارة إلى الهوية الملحة  
بالأحدية أو الآنية ، لهذا كانت المبدأ والمعول عليها في الأخبار بأنه الله فاستند  
الخبر وهو الله إلى أنا تنزيلا للآنية منزلة الهوية والأحدية ، والجميع عبارة  
عن الذات الساذج الصرف ، وليس بعد هذه الثلاثة مجال إلا بمثل  
الواحدية المعتبر عن مرتبتها بالألوهية التي استحقها الاسم الله وقد دلت الآية  
بالترتيب على ذلك فليتأمل ، فإذا فهمت ما قلناه فأعلم أن الذاتين عبارة عن  
كانت اللطيفة الإلهية فيهم فقد سبق فيما قلنا أن الحق إذ تخيل على عبده وأفنته  
عن نفسه قام فيه لطيفة الهمة فنلوك اللطيفة قد تكون ذاتية وقد تكون صفاتية  
إذا كانت ذاتية كان ذلك الهيكل الإنساني هو الفرد الكامل والغوث الجامع  
عليه يدور أمر الوجود وله يكون الرکوع والسجود وبه يحفظ الله العالم وهو  
المعبر عنه بالمهدي والخاتم وهو الخليفة وأشار إليه في قصة آدم تتجذب حقائق  
الموجودات إلى إمتثال أمره انجداب الحديد إلى حجر العناطيس ويقهر الكون  
بعضمه ويفعل ما يشاء بقدرته فلا يمحى عن شيء وذلك أنه لما كانت هذه  
اللطيفة الاهية في هذا الولي ذاتا ساذجا غير مقيد برتبة لا حقيقة إلهية ولا خلقة  
عبدية ، أعطى كل رتبة من رتب الموجودات الإلهية والخلقية حقها إذ ما تمت

شيء يمسكه من اعطاء الحقائق حقها والماضي للذات إنما هو تقييد ما بربه أو باسم أو نعت حقيقة كانت أو خلقية وقد ارتفع الماضي لأنها ذات ساذج كالأشياء عنده بالفعل لا بالقدرة لعدم المانع وإنما تكون الأشياء في الذوات بالقدرة تارة وبالفعل أخرى لأجل المانع فارتفاعها إنما يوارد على الذات أو صادر عنها وقد يتوقف ارتفاع المانع بحال أو وقت أو صفة أو نحو ما ذكر وقد تنزهت الذات عن جميع ذلك فاعطى كل شيء خلفه ثم هدى، ولو لا أن أهل الله تعالى منعوا من تخلص الأحادية فضلاً عن تخلص الذات لتحدثنا في الذات بغير أسباب تخليلات وعجائب تدلليات إلهية ذاتية محضة وليس لإسم ولا وصف ولا غيرهما فيها بحال ولا دخول ماءبل كما نزله من مكنون خزائن غيه بمفاتيح غيه على صفحات وجه الشهادة بالطف عبارة وأطرف إشارة، فيفتح بذلك المفاتيح مغلق أقال العقول ليقع جل العبد من سحب محيط الوصول إلى جنة ذاته المحفوظة بمحب الصفات المصنونة بالأنوار والظلمات، يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عالم.

### ٣ - في الإنسان الكامل<sup>(١)</sup>:

إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين ثم له تنوع في ملابس ويطهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس ولا يسمى به باعتبار لباس آخر فاسم الأصل الذي هو له محمد وكتبه أبو القاسم ووصفه عبد الله ولقبه شمس الدين ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام، قوله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان فقد اجتمعت به عليه عليه و هو في صورة شيخي الشيخ شرف الدين إسماعيل الجرجي ولست أعلم أنه النبي عليه و كنت أعلم أنه الشيخ وهذا من جملة مشاهد شاهدته فيها بزيه سنة ست وتسعين وسبعمائة، وسر هذا الأمر تمكنه عليه من التصور بكل صورة فالاديب إذا رأه في الصورة الحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يسميه باسمه، وإذا رأه في صورة ما من الصور وعلم أنه

(١) ج ٢ ص ٤٦ إلى ٤٨

محمد فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة ثم لا يقع ذلك الإسم إلا على الحقيقة الحمدية ألا تراه عليه لما ظهر في صورة الشبل رضي الله عنه، قال الشبل لتميمه أشهد أنى رسول الله وكان التلميذ صاحب كشف فعرفه، فقال أشهد أنك رسول الله وهذا أمر غير منكور وهو كما يرى النائم فلانا في صورة فلا، وأقول مراتب الكشف أن يسوع به في اليقظة ما يسوع به في النوم، لكن بين النوم والكشف فرق، وهو أن الصورة التي يرى فيها عليه محدثاً عليه في النوم ولا يقع اسمها في اليقظة على الحقيقة الحمدية، لأن عالم المثال يقع التعبير فيه فيغير عن الحقيقة الحمدية إلى حقيقة تلك الصورة في اليقظة بخلاف الكشف، فإنه إذا كشف لك عن الحقيقة الحمدية أنها متجلية في صورة من صور الآدميين فيلزمك إيقاع اسم تلك الصورة على الحقيقة الحمدية، ويجب عليك أن تتأدب مع صاحب تلك الصورة تأدبك مع محمد عليه لما أعطاك الكشف أن محمد عليه متصور بتلك الصورة فلا يجوز ذلك بعد شهود محمد عليه فيها أن تعاملها بما كنت تعاملها به من قبل ثم إياك أن تتوهم شيئاً في قولى من مذهب التاسخ حاشا الله وحاشا رسول الله عليه أن يكون ذلك مرادى بل أن رسول الله عليه له من التكين في التصور بكل صورة حتى يتجلى في هذه الصورة وقد جرت سنته عليه أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلى شأنهم ويقيم ميلانهم فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم.

(وأعلم) أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه فيقابل الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلمية بطففته ويقابل الحقائق السفلية بكثافته فأول ما يدرو في مقابلته للحقائق الخلقية يقابل للعرش بقلبه قال عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن عرش الله ويقابل الكرسى بانيه ويقابل سدة المنشى بمقامه ويقابل القلم الأعلى بعقله ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه ويقابل العناصر بطبعه ويقابل الم gioi بقابلية ويقابل البهاء بحيز هيكله ويقابل الفلك الأطلس برأة ويقابل الفلك المكوك بمدركته ويقابل السماء السابعة بهمته ويقابل السماء السادسة بوهمه ويقابل السماء الخامسة بهمة ويقابل السماء الرابعة بفهمه ويقابل السماء الثالثة بخياله ويقابل السماء الثانية بفكره ويقابل السماء الأولى بحافظته، ثم يقابل زحل بالقوى اللامسة ويقابل المشترى بالقوى الدافعة، ويقابل المرجع بالقوى

انحرفة و يقابل الشمس بالقوى الناظرة، ويقابل الراهرة بالقوى المثلثة، ويقابل  
 عصاً راً بالقوى الشامة، ويقابل القمر بالقوى السامعة، ثم يقابل اخبار بخارته  
 ويقابل فلك الماء ببرودته، ويقابل فلك الهواء ببرطوبته، ويقابل فلك التراب ببروسته  
 ثم يقابل الملائكة بمحواطته، ويقابل الجن والشياطين بوساوسيه، ويقابل الباهيم  
 بخوانيته، ويقابل الأسد بالقوى الباضنة . ويقابل الشعب بالقوى الماكدة  
 ويقابل الذئب بالقوى الخادعة ويقابل القرد بالقوى اخاسدة ، ويقابل  
 الفأر بالقوى الحريصة، وقس على ذلك باق قواه. ثم أنه يقابل الطير بروحانته  
 ويقابل النار بالمادة الصفراوية وي مقابل الماء بالمادة البلغعية، ويقابل الربع بالمادة  
 الدموية، ويقابل التراب بالمادة السوداوية، ثم يقابل السبعة الابحر بربقه ومخاطه  
 وعرقه ونقاء أذنه ودمعه وبوله والسامع الحبيط وهو المادة الجاربة بين الدم  
 والعرق والجلد ومنها تنفرع تلك أنسنة ولكل واحد طعم حلو وحامض ومر  
 ومزوج ومالح وتنزن وطيب ثم يقابل الجوهر ببوئته وهي ذاته ويقابل العرض  
 بوصفه ثم يقابل الجمادات بأنيابه فإن الناب إذا بلغ وأخذ حده في البلوغ يبقى  
 شبه الجمادات لا يزيد ولا ينقص، وإنما كسرته لا يلتجم بشيء ثم يقابل النبات  
 بشعره وظفره، ويقابل الحيوان بشهوانيته ويقابل مثله من الآدميين ببشرته  
 وصورته ثم يقابل أجناس الناس فيقابل الملك بروحه ويقابل الوزير بمنظره  
 الفكرى، ويقابل القاضى بعلمه المسموع ورأيه المسموع، ويقابل الشرطى بظنه  
 ويقابل الأعوان بعروقه وقواه جميعها، ويقابل المؤمنين بيقينه ويقابل المشركين  
 بشكه وريبه، فلا يزال يقابل كل حقيقة من حقائق الوجود برقيقة من رقائقه  
 فقد بنا فيما مضى من الأبواب خلق كل ملك مقرب من كل قوى من الإنسان  
 الكامل ويفى أن نتكلّم في مقابلة الأسماء والصفات .

(اعلم) أن نسخة الحق تعالى كما أخبر عليهما السلام حيث قال خلق الله آدم على صورة  
 الرحمن وفي حديث آخر خلق الله آدم على صورته وذلك أن الله تعالى حي علىم قادر  
 مريد سميع بصير متكلّم، وكذلك الإنسان حي عليه الشيء ثم يقابل الهوية والأنية بالأنية  
 والذات بالذات والكل بالكل والشمول بالشمول والخصوص بالخصوص، وهذه  
 مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية وقد نهانا عليها في هذا الكتاب في غير  
 موضع وأما هنا فلا يجوز لنا أن نترجم عنها فيكتفى هذا القدر من التنبيه عليها

( ثم أعلم ) أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الالهية استحقاق الاصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل فمثالي للحق مثل المرأة التي لا يرى الشخص صورته الا فيها ولا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه الا بمرأة الاسم الله فهو مرآته والانسان الكامل أيضا مرآة الحق فان الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل وهذا معنى قوله تعالى : ﴿هُنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهَا فَأَبَيْنَا أَنْ يَحْمِلْنَا وَأَشْفَقْنَا مِنْهَا وَحْلَهَا إِنَّهُ كَانَ ظَلْوَمًا جَهُولًا﴾<sup>(١)</sup> يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة جهولا بمقداره لأنه محل الأمانة الالهية وهو لا يدرى ( واعلم ) أن ( واعلم ) أن الإنسان الكامل تنقسم جميع الأسماء والصفات له قسمين يكوت عن يمينه كالحياة والعلم والمقدرة والإرادة والسمع والبصر وأمثال ذلك ، وقسم يكوت عن يساره كالأزلية والأبدية والأولية والآخرية وأمثال ذلك، ويكون له وراء الجميع لذة سريانية تسعى لذة الالوهية يجدها في وجود جميع بحكم الانسجام حتى أن بعض الفقراء تمنى استرساله في تلك اللذة، ولا يغرنك كلام من يزيف هؤلاء فإنه لا معرفة له بهذا المقام ويكون للإنسان الكامل فراغ عن متعلقاته كالأسماء والصفات فلا يكون له إليهم نظر بل متجرد عن الأسماء والصفات والذات لا يعلم في الوجود غير هويته بحكم اليقين والكشف يشهد صدوره الوجود أعلاه وأسفله منه ويرى متعددات أمر الوجود في ذاته كما يرى أحدهنا خواطره وحقائقه وللإنسان الكامل تمكن من منع الخواطر عن نفسه جليلها ودقائقها ثم أن تصرفه في الأشياء لا عن اتصاف ولا عن آلة ولا عن اسم ولا عن رسم بل كما يتصرف أحدهنا في كلامه وأكله وشربه، وللإنسان الكامل ثلاثة برازخ وبعدها المقام المسمى بالختام البرزخ الأول يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات، البرزخ الثاني يسمى التوسط وهو فلك الرفائق الإنسانية بالحقائق الرحانية، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتبات وأطلع على ما شاء من المغيبات، البرزخ الثالث وهو معرفة التنوعات الحكيمية في اختراع الأمور القدرية

<sup>(١)</sup> سورة الأحزاب . آية : ٧٢

لإيزال الإنسان تحرق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق  
العوائد عادة في تلك الحكمة فيحتشد يؤذن له بإنجاز القدرة في ظاهر الأكونان  
فإذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام والموصوف بالجلال  
والإكرام وليس بعد ذلك الا الكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية والناس  
في هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل والله يقول الحق وهو  
يهدى السبيل .

## ملاحق الكتاب

## ملحق (١)

### الولاية الروحية كمعامل في التسمية<sup>(١)</sup>

إن ما نرمي إليه من وراء هذا البحث هو أن ندخل إصلاحاً جنرياً على الطرق الصوفية والتي تعد في حد ذاتها الجزر الأساسية لنشأة وتطور الحياة الروحية في الإسلام . وما لا شك فيه أن تطور النظم الحياتية المعاصرة إنما يرتبط إرتباطاً وثيقاً بالعلم والتكنولوجيا مهما كان مدى تعمق أصحاب تلك النظم الروحية في الناحية الروحية ، ومهما كان تقدمهم في مجال الحياة الروحية فلإنسان المعاصر يترجم دائماً مضامين حياته في صورة رموز آلية يرى أنها هي الكفيلة بالتعبير عن سائر أنشطته الحيوية ، بل وإشاع هذه الأنشطة والميول ، فما هو إذن موقف الطرق الصوفية بوضعها الحالي من هذه الحضارة الآلية التكنولوجية التي سعت لتحطيم قيم الشرق ومبادئه الروحية ، بل وكادت أن تحتاج معها كل ما أثير حديثاً من زبد الحضارة في صميم عرفانها الروحي ؟

ولكن تم دراسة هذا الموضوع بأسلوب دقيق ، ينبغي علينا أن نقدم له بلمسحة عن التصوف الإسلامي ، ومدى ارتباطه بالإسلام وقواعده وتعاليه ، وذلك قبل أن نثير قضية التزام الطريق الصوفي بالتممية بمختلف صورها الروحية والإقتصادية والإجتماعية حتى يتأكد لدى المسلمين معنى الصلة والإرتباط بين الطرق الصوفية وتعاليم الإسلام الحقة .

ولما كانت معانى التصوف ومدى شرعيته قد التبست على الكثيرين ، فإنه لا بد أن نضع معياراً حاسماً للتمييز بين التصوف السنوي والتصوف الباطني .

وكذلك فإنه لما كانت الولاية الروحية هي المنطلق الجوهرى والمحلك الأساسي للحياة الروحية والصوفية في الإسلام ، لذا فقد تناولنا موضوعها بالدراسة والتأصيل لاسيما ونحن نريد أن نقدم نموذجاً للإصلاح الصوفي مقترباً بالتممية في مختلف ميادينها ، وسنحاول في هذا البحث أن نبين إلى أي مدى يمكن أن تكون الطريقة السنوية هي الموذج المعاصر حول الدعوة نشيرها في هذه الدراسة .

---

(١) بحث ألقى بندوة الجزائر الإسلامية في أغسطس ١٩٨٧ م .

هذا وقد أردفنا ذلك البحث بصورة توضيحية أو تطبيقية لما يمكن أن يكون موضوع إفادة من تجسيم إسلامي للطرق الصوفية يبذل نشاطه من أجل حياة المسلمين دنيا وأخرا .

وما سبق يمكن ترتيب تلك العناصر التي أشرنا إليها في ثلاثة أقسام على النحو التالي : -

**القسم الأول :** وهو دراسة مدخلية عن التصوف والتأثيرات الأجنبية ويتناول من جانب الشأة الإسلامية الخالصة للتتصوف ، ومن جانب آخر معيار التفرقة بين التصوف السنوي والتصوف الباطني .

**القسم الثاني :** وينور حول مفهوم الولاية والتنمية وذلك بالبحث في معنى الولاية ومدلولها الروحي .، وتطور ذلك المعنى عند العديد من الصوفية ، ثم الكلام عن التصوف والتنمية الروحية .

**القسم الثالث :** وهو عن الدعوة السنوية كنموذج معاصر للممارسات الإجتماعية والإقتصادية وغيرها للولاية الروحية . وذلك بالإضافة إلى ملحق تطبيقي عن محاولة القيام بأبحاث تطبيقية لاستخدام المعامل الروحي في التنمية .

## القسم الأول : دراسة مدخلية « التصوف والتأثيرات الأيجية »

### أولاً : النسأة الإسلامية الخالصة للتصوف :

لقد كان التصوف إبان نشأته بعد مرحلة الرهد الأولى يعني العكوف على الحياة الروحية ، ومارسة أساليب الماجاهدة والخلوة والذكر ، ومحاولة تعطيف المؤمنين بحسب خلق الرسول ﷺ ، وسجايا الصحابة ، وفضائل القرآن الكريم ، وتفحات الحديث وكان الناس في الحياة العامة والخاصة ومن خلال الممارسات اليومية يتأنسون باتجاه الصالحة من الصوفية .

وعلى هذا فلقد كان التصوف في بدايته يتجه وجهة أخلاقية خالصة تمثل في صفات المتقين والمحسين الذين جاوزوا مرحلة التقوى إلى مرحلة الإحسان ، والذين لا يكتفون بأداء ما أوجبه الله عليهم ؛ بل يزيدون من التوافل وآيات الذكر والتقوى أثناء الليل وأطراف النهار بحسب الإستطاعة وجهد الزاهد أو الصوفي<sup>(١)</sup> .

ولقد كان المتصوفة في هذه المرحلة يقولون أن التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في مرتبة التصوف .

### (أ) التصوف علم الإرادة :

فليس التصوف إذن سوى علم الإرادة الذي يتجه إلى علاج أمراض النفس وأفاتها التي وردت تفصيلاً في القرآن الكريم ، ومن أمثالها الرذائل المذمومة كالأنانية والغيبة<sup>١</sup> والحسد والميال مع الموى وترويض النفس على صحبة الصالحين حتى تصل النفس إلى مقام النفس المطمئنة ، ومن ثم ينفتح لها طريق الولاية الروحية الحقة .

والتصوف بهذا المعنى قد اعتبره بعض الباحثين المعاصرین أسلوباً من أساليب العلاج النفسي الروحي لتفريغ النفس من أمراضها ومن شواغلها التي عملت على تعطيم جوهرها النقي ، والأخذ يدها صعوداً في مجال التطهير والبعد عن الإغتراب .

ولا شك أن مثل هذا الاتجاه القويم في السلوك الإسلامي واستخدام التصوف في مجال الإصلاح الأخلاقي والتربوي لا يمكن أن يعد بدعة بأي صورة من الصور ، بل هو أمر منلوب إليه واجب التنفيذ في الحياة الروحية والتربية للمسلم .

وهكذا ترى كيف نشأ التصوف في بدايته بعيداً عن التأثيرات الأجنبية ، وثمة أدلة على قولنا هنا وأهمها الدليل القرآني ، والآيات الدالة على الحب الإلهي والرضا والتوبة والتوكّل والقرب والصدق والإخلاص والخوف والقوى والورع والرهد والحزن والشكر والكشف .. إلخ ، هذا بالإضافة إلى بعض ألفاظ الصوفية التي وردت في أحاديث الرسول ﷺ .

### (ب) المصطلحات الصوفية المبكرة :

وبالإضافة إلى ما ورد في القرآن والسنة نجد أقوالاً لأوائل الزهاد والصوفية نستطيع رصدها عن طريق استخدام المنهج الفيلولوجي للبرهنة على صحة النشأة الإسلامية للتتصوف الإسلامي وكيف أن هذه المصطلحات التي نجدتها في كتب الأوائل من الصوفية كالحلية لأبي نعيم ، وطبقات الصوفية للسلمي نجد أن هؤلاء الصوفية الأوائل يستخدمون بطريقة تلقائية ألفاظ التوكّل والتوبة والرضا والمحبة التي شاعت عند الأوائل من أمثال أبي ذر الغفارى<sup>(٣)</sup>، ومالك بن دينار<sup>(٤)</sup>، وسفيان الثورى<sup>(٥)</sup>، والفضل بن عياض<sup>(٦)</sup>، وسليمان الدارانى<sup>(٧)</sup>، وأبو على الروذبارى<sup>(٨)</sup>، وخير النساج<sup>(٩)</sup>، وإبراهيم الخواص<sup>(١٠)</sup>، وبشر الحبافى<sup>(١١)</sup>، والأقطع<sup>(١٢)</sup>... إلخ .

ولقد جاءت هذه الألفاظ بصورة عفوية لم تبلور بعد وتأخذ صورتها الفنية ليشكل منها السلم الروحي بمقاماته وأحواله فيما بعد ، فلم تكن تشير في هذه الفترة إلى أي اتجاه باطني أو أي غلو في التزعة الباطنية بحيث يشم منها الحلول أو الإتحاد أو الوحدة، بل هي تعبير عن اشتعال الحماس الروحي عند هؤلاء الصوفية وإتجاههم إلى الله يسلكون طريق التركة والمجاهدة وهذا هو فهمهم لقوله تعالى : « ألا بذكر الله تطمئن القلوب »<sup>(١٣)</sup> .

وعلى سبيل المثال لهذا اللون الأول من التصوف يقول الفضيل بن عياض ، « أحق الناس بالرضا عن الله أهل المعرفة بالله » ، « أصل الرهد الرضا عن الله تعالى »<sup>(١٣)</sup>. فشة ثلاثة مصطلحات صوفية في هنا القول الصوفي هي « الرضا والرهد والإخلاص » جاءت بغير ربط منهجي فيما بينها .

### ثانياً : معيار التفرقة بين التصوف السنوي والتصوف الباطني :

وإذا كان الدليل الفيلولوجي يساعدنا في تبرئة ساحة التصوف الإسلامي من الإستمداد الأجنبي ، ويجعله إلى المبعين المطهرين وهو الكتاب والسنة ، إلا أنها يجب أن نخترس حينما ينتقل بنا الزمان إلى عصر نقل الثقافات الأجنبية منذ القرن الثاني للهجرة ، حيث نقلت الكتب الكثيرة عن اليونان وعن الأفلاطونية الحديثة بالذات أي فلسفة مدرسة الإسكندرية - والتي كان لها تأثير كبير على التصوف الفلسفى فيما بعد كما سنرى<sup>(١٤)</sup> .

وكذلك ما لاحظناه من نقول وكتابات عن الهند وأهمها ما كتبه أبو ريحان البيروني من كتب شيقة عن عادات الهند وعلومها وأديانها ولغتها وتصوفها<sup>(١٥)</sup> ، وكذلك ما نقله الرحالة المسلمين عن هؤلاء المتصرفة الذين يتميز تصوفهم بنظرية الفناء في « الترفانا » فكان بذلك نسقاً من أنساق التصوف الغريب عن الحياة الروحية الحقة في دائرة الإسلام والعبادات الإسلامية .

وهذا بالإضافة إلى تأثير الأديان السابقة مثل اليهودية والمسيحية ، وبصفة خاصة نظام الرهبنة المسيحية .

وليس هناك شك في أن ثمة تأثيرات جاءت فيما بعد وكانت سبباً في مرور بعض أئمة التصوف عن المنهج السنوي المطهر ، وتمثل هذا في شخصيات مثل الحجاج والسهوردي الأشراقي وابن عربي وابن سبعين والججلي والنابلسي .. إلخ . فهؤلاء جميعاً لم يكتفوا بالمنبع الإسلامي المطهر بل إضافوا إليه ما توارد على الثقافة الإسلامية من خليط مشوه تداخل فيه تيارات قد تكون متناقضة أو متنافرة من الفكر الهندي أو السكيندي أو الفارسي القديم<sup>(١٦)</sup> .

ويشير إلى هذا الطراز من التصوف أكثر المستشرقين من أمثال

« هورتن » ، « وكارادي فو » ، « وماسيون » ، « وكوربان » ، « ورينان » ، « ونيكلسون » ، « وآربري » وغيرهم من مؤرخي التصوف الإسلامي ، وكذلك الذين أخلوا بأقوالهم من الإسلاميين ولم يميزوا بين نسقيين من التصوف ، نسق سني مظهر نشأة إسلامية حالية ، وقام لدعيم خلق المسلم وتربيته تربية دينية حقة ، ومحاربة آفات النفس وعلاج أمراضها عن طريق مكافحة الهوى ومجاهدة النفس ، ونسق آخر اختلطت فيه جحافل من الجهال والمولعين بالأساطير والخرافات ، حيث يقوم على التربيى بالأشارىر والبيارق ، ودق الدفوف وطلب الثراء مع التبطل والكسل والقعود دون السعي ، واجتمع هنا كلهم مع سوء فهم للدين ، بل وقد تلاحم مع نمط من أنماط من التشيع الذي ترتفع معه التكاليف الشرعية عن الأئمة الوالصلين ، فيباح لهم كل ما هو مذموم من الأخلاق الرديئة والعادات السيئة ، حيثند أصبح الطريق الصوفي مبادأة للمعابين والضالين وطالبي القوت والكساء من صناديق النور بذون جهد الأمر الذي استحق معه نقد رجل مثل الجبرتي في كتابه عجائب الآثار<sup>(١٧)</sup> ، إذ بين كيف أنهم انتشروا في الأرض كالجراد يأكلون السحت من صناديق النور ، ويثرون بلا سعي ولا كد .

وهنا يحضرنا دليل آخر على عدم تأثر التصوف السني بما ورد من نظم للرهبان في المسيحية، إذ أن نظام الرهبنة ونظام القداسة في المسيحية هما الشكلان المسيحيان للطرق الصوفية ولنظام الولاية في الإسلام ، والقياس مع الفارق ، فإذا كان المسلمين قد نقلوا تصوفهم عن المسيحية كما يرى « كارادي فو » فكان يجب أن يكون طابع هذا التصوف هو طابع الرهبنة المسيحي ، من قعود في الأديرة بذون سعي لطلب القوت وجلب الأرزاق ، والعکوف على العبادة وحدها ، وإذا وجدت في الإسلام حالات من هنا النوع فإنها لا تشكل الغالب الأعم في الممارسة الصوفية عند المسلمين ، فأساس قيام التصوف الإسلامي هو السعي ، وهو التوكل وليس التواكل ، وكيف أن اليد العليا خير من اليد السفل ، وأن العمل شرف وأن السعي وراء الرزق ضروري فلا يقدر أحد ليغفر على العبادة ، ويترك لغيره إعانته ، فهذا أمر ترفضه تعاليم الحياة الروحية في الإسلام ، باستثناء قليل من أصحاب

الفرق الصوفية الضالة كالمولوية ، ومتاخرى البكتاشية ، والخلوتية وغيرهم ..  
وهنا ينبغي أن نضع معياراً أو مقاييساً تميز بواسطته بين التصوف السني  
والتصوف الباطني ، أو بين التصوف الذي يتفق مع العقائد الإسلامية الحقة ،  
والتصوف الذي يعتقده الغلبة ، ومن خرجوها عن العقيدة بمناهبهم التي اشتبوا  
فيها في التزويه حتى قضوا معها على كل فكرة في إثبات وجود الخالقية لله عز  
وجل ، وأمامنا علة ركائز نستند إليها ، ويستخدمها ابن تيمية وتلامذته في هذا  
المضمار وهي : -

أولاً : الكتاب والسنة ، ثانياً : الكتب التي يمكن أن يعول عليها كإحياء  
علوم الدين المغزالي ، وقوت القلوب لأبي طالب المكي ، وكتاب اللمع  
المطوسي ، والرسالة الفشيرية ، ومدارج السالكين لابن القيم .. فهذه الكتب  
تعد الركائز الأساسية لقواعد التصوف السني ، وهي التي يقبلها ابن تيمية  
ومدرسته .

وليس صحيحاً أن السلفية ترفض التصوف كما يدعى الوهابيون ، إذ أن  
لابن تيمية رسالة مشهورة في التصوف هو وتلامذته الذين يرفضون كل  
دعاوي التصوف الباطني أو الفلسفى ويقبلون التصوف السني وقضاياها .

ويجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن بعض المؤرخين لم يتاتوا موقف ابن  
تيمية بدقة في مجال التصوف الإسلامي ، وصلته بعلم الكلام والشريعة ، ويبدو  
أن العداء التقليدي الذي كان موجوداً قبل ابن تيمية بين الفقهاء والصوفية ،  
وكذلك بينما وبين علماء الكلام قد بدأ يتلاشى في عصر ابن تيمية ، وفيما  
. بعده من قرون ، وهذا فقد التحتمت الشريعة مع الحقيقة ومع الطريقة ،  
وأصبح للصوفي موقفاً كلامياً ، وقبول للشريعة ، ومن الغريب حقاً أن يمجد  
بعض أئمة السلف المعاصرين قضية التصوف في استاد غير صحيح إلى موقف  
ابن تيمية<sup>(١٨)</sup> ، و موقفه على ما سرى صريح في قبول التصوف ، وفي رده على  
الطرق الغالية ، وفي قبول مرج التصوف بعلم الكلام مع الإلتزام بالعبادات  
 وبالشرائع ، وقد اعتقد البعض أن الموقف الكلامي كما يراه ابن تيمية هو موقف  
أهل السلف المؤمنين بالأشعرية ، ولكن الحقيقة أن ابن تيمية لا يرفض السبية

كما يرى متكلمو الأشعرية ، ويلتزم في كلامه عن التوحيد والصفات بموقف  
أهل السنة والسلف الصالح بعيداً عن الاعتزال والإرجاء ، ومع عدم تطابق تام  
مع موقف الأشعرية ، وقد أثار ابن تيمية مشاكل كثيرة خاصة بالتصوف في  
رسائله ، ورد على أصحابها ردوداً حاسمة تستند إلى الكتاب والسنة .

## القسم الثاني «الولاية والسمة»

و قبل أن نوضح أثر الولاية في حياة المسلمين الروحية والمادية عبر تاريخها الطويل فإنه ينبغي لنا أن نلقي الضوء على مفهوم الولاية في التصوف الإسلامي بعامة .

### ١ - الولاية ومدلولها الروحي :

يعرف البرجاني الولي بأنه العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن ، المواظب على الطاعات المحبتب للمعاصي المعرض عن الإنهاك في اللذات والشهوات<sup>(١٩)</sup> .

ويرى القشيري أن معنى الولي يتحمل أمرين ، أحدهما أن يكون فعلياً مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير وغيره فيكون معناه من توالٍ طاعاته من غير تخلل معصية ، والآخر أن يكون فعلياً بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول ، وجريح بمعنى محروم ، وهو الذي يتولى الحق تعالى حفظه وحراسته على الإدامة والتواли ، فلا تكون له قدرة على العصيان ، بل يديم الله عليه القدرة على الطاعة<sup>(٢٠)</sup> ، مصدقاً لقوله تعالى « وهو يتولى الصالحين »<sup>(٢١)</sup> .

وقد وافق الهجويري صاحب الرسالة على رأيه الأخير ، فالله هو الحافظ لعبدِه ، وهو الذي يوجهه لطاعاته ، ولكنه يضيف أن كلمة الولاية قد تعني الربوبية<sup>(٢٢)</sup> ، كما في قوله تعالى « هنا لك الولاية لله الحق »<sup>(٢٣)</sup> ويرى الهجويري أيضاً أن الله ناصر أوليائه وأحبائه وأنه « يحبهم ويحبونه »<sup>(٢٤)</sup> .

ويتابع الهجويري كلامه عن الولاية خيرى أن تولى الله هم الذين اصطفاهم وجعلهم آية لإظهار فعله ، وخصهم بأنواع الكرامات ، وظهر لهم من الآفات وخلصهم من متابعة النفس فلامهم لهم سواه ، ولا أنسى إلا معه ، وقد كانوا قبلنا في القرون الماضية ، وهم موجودون الآن ، وسيبقون من بعد هذا إلى يوم القيمة<sup>(٢٥)</sup> .

وهذا الرأي الأخير تقول به الباطنية وهو رأي ينصب على توصيف الأئمة عند الشيعة الإسماعيلية أيضاً ، ولا يمكن أن يكون مقبولاً عند أهل السنة

والسلف الصالح في دائرة التصوف السنّي ، وقد يستند المهوبي إلى ما أسماه « بالبرهان العتي » في إثبات وجود هذا الصنف من الأولياء ، وجهر بأنه يخالف في هنا رأي المعتزلة وعامة الحشوية ..

ويتابع المهوبي الكلام عن صفات الأولياء وأعدادهم فيقول أن منهم أربعة آلاف ، وهم المكتومون ولا يعرف أحدهم الآخر وهم مستورون عن أنفسهم وعن الخلق ، ويقول أن أهل الحال والعقد وقادة حضرة الحق جل جلاله وعددهم ثلاثة يسمون بالأختيار ، وأربعون آخرون يسمون بالأبدال ، وبسبعين آخرون يقال لهم الأبرار وأربعة يسمون بالأوتاد وثلاثة آخرون يقال لهم النقباء وواحد يسمونه القطب والغوث ، وهؤلاء الآخرين جميعاً من ذوي المراتب الروحية العليا يعرفون أحدهم الآخر ، ويحتاجون في الأمور لإذن بعضهم بعض ، والأخبار المروية ناطقة بهذا وأهل السنة مجتمعون على صحة هذا ..

هذا إذن هو ترتيب الحكومة الباطنية التي انتهى إليها تنظيم الطرق الصوفية في عصر الظلام ، والأمر الذي لا شك فيه أن المهوبي يوهم قارئه أنه يدافع عن حقيقة موقف أهل السنة ، وحقيقة الأمر أن متصوفة أهل السنة يرفضون هذه الأقوال ، ولا يقبلون أن يكون الأولياء موجودين منذ القدم إلى الأبد ، إذ أن هذا أمر بعيد عن روح الإسلام الحقة ، وتعاليمه الصادقة ، وكذلك فيما يتعلق بظهور الكرامات على الأولياء فهذه أمور لا يستطيع العقل أن يحكم فيها ، ومادامت النصوص القرآنية لم تؤيد ظهور الكرامات عند غير الرسل والأنبياء حيث تسمى معجزات ، فلا مجال لقبوها قبولاً واسعاً في دائرة التصوف السنّي ..

أما الجنيد فإنه يذهب إلى أن من صفة الولي ألا يكون له خوف لأن الخوف إنما يحدث من ترقب مكروه يحل في المستقبل أو انتظار محظوظ يفوت في المستائف ، والولي ابن وقه ليس له مستقبل فيخاف شيئاً ، وكذلك فلا خوف له ، ولا رجاء ولا طلب ، لأن الرجاء انتظار محظوظ يحصل أو مكروه يُكشف<sup>(٣)</sup> ، فمن كان في ضياء الرضا وروضة الموقفة أين يكون له

حزن كما قال الله تعالى «أَلَا إِنْ أُوْيَاءَ اللَّهَ لَا يَخْفِي عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ  
يَعْرِفُونَ» (٢٧). 

## ٢ - فكرة الولاية عند الحكيم الترمذى :

ولقد اهتم الحكيم الترمذى بالولاية حيث جعل الأولياء أحق الناس بكافة المناصب الدينية والدنوية ، لأنه تعالى ملأ قلوبهم بأنوار حكمته .

ولم تكن فكرة الولاية على عهد الترمذى فكرة جديدة في المجتمع الإسلامي ، ولكن الجديد في مذهبه هو أنه اعتبر التصوف مدرسة لتخرج الأولياء ، ولهذا أصبحت الولاية ذات طابع كسيحي روحي تحصل من خلال المجاهدة والربوية الروحية (٢٨) .

وقد أثأر رأيه الحكيم الترمذى في الولاية الكثير من المناقشات تحمل عروقه أثارها فاضطهد من أحاجي ، وأخرج من بلده مهاجراً ، وقد أورد في كتابه استخدامات المسلمين للولاية ومعاناتها ، و مختلف الآيات القرآنية التي تشير إلى معنى الولاية ومنها كما ذكرنا « هنا لك الولاية لله الحق » وقوله تعالى « الله ولِيَ الَّذِينَ آمَنُوا بِخَرْجِهِمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ » (٢٩) . وقوله سبحانه « وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا » (٣٠) وهكذا نجد أن معنى الولاية متداول بين الله وعباده ، ولا يعني بها كل مؤمن ، بل هو المشهور بالصلاح والتقوى والتوكيل والإحسان ، وهي هبة من الله ، ولا ينالها إلا من بلغ أعلى درجات الإيمان ، فإذا كانت الولاية ترتبط بأعمال الدين المؤدية إلى الآخرة ، فهي من ناحية أخرى لا ينالها إلا الصالحون والعاملون ( الخالصون على رقي وتقدير الدنيا وصلاحها وعمرانها ) .

وهذا هو الباب الذي نريد أن نلقي منه إلى تأكيد معنى التنمية الدينية في وظائف الولاية الروحية ، والقرآن مليء بالشواهد على أن الولاية ، ولو أنها غير النبوة ، إلا أنها موجهة إلى عمران هذه الأرض وصلاحها ، ومثال ذلك قصة يوسف ، وعملاته لأرض مصر ، وبكل المناطق المحيطة بها بعد السنوات السبع العجاف .

وقد جمع الحكيم الترمذى بعض الأحكام عن الولاية فقال أنها إما أن تكون لله ، وهي كما ذكرنا ، وأما أن تكون للبشر ، وهناك خلاف كبير بين الموقفين ، كما أنها - الولاية - ليست عامة بين المسلمين ، فأولياء الله مفضلون حسب درجاتهم على كافة المؤمنين .

وهناك الولاية الخاصة التي لها اختصاصات معينة لدى الصوفية سواء في الدنيا أو في الآخرة ، وكذلك فإن الولاية هبة من الله يمنحها من يشاء من عباده ، وأن الولي محفوظ من وساوس الشيطان مصداقاً لقوله تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء »<sup>(٣١)</sup> وكذلك قوله تعالى « اتقوا الله ويلعكم الله »<sup>(٣٢)</sup> ولقد ذكر أن اللولي كرامات ، وأن الله يرزقه من حيث لا يحتسب ويجعل له مخرجاً ، ولا يكون ذلك بغير الإخلاص في العمل والقيام بالتكاليف على غير ما رأته بعض جماعات الشيعة من أن الإمام وهو المقابل لشيخ الطريقة ترفع عنه التكاليف الشرعية ، وأن أولياء الله وهم أئمته عند الحركة الصوفية الشيعية ترفع عنهم التكاليف الشرعية ، وهم حكماء متأندون عند الإمامية ، وهذا باب في الشرك عظيم ، رفضت معناه كل الطرق الصوفية السنوية .

وواجهت الخوارج إتجاه القوم - أي الصوفية - سواء من كان منهم سنياً أو شيعياً أو باطنياً على وجه العموم ، ووقفت موقفاً حازماً أمام من يدعون الولاية والكرامة والتبتؤ بالغيب ، وجميع العلوم الخفية التي عرفت فيما بعد .

وقد لاحظ الجنيد أن ثمة تفرقة بين الولي الذي نال ولايته بالجهد وبالكسب ، وبين ذلك الذي نالها بطريق الملة والهبة الإلهية ، وهذا كالفرق بينولي نال مكانته الصوفية عن طريق الأحوال ، وولي نالها عن طريق المقامات ، فال الأول إنما ينالها - أن صح هذا - عن طريق الهبة الإلهية وحدها ، منحها الله إياها تفضيلاً منه على العبد فأكرمه ، أما الثاني فقد يحصل عليها كسباً نتيجة للمجاهدة ، وقد يكون نتيجة للتغلل في العلوم ، والتعمق في فهم النصوص الدينية والعبادات .

والحقيقة أن معظم الصوفية على الرأي القائل إن الولاية ملة إلهية ، ومهما كان الرأي الذي تقف عنده ، إلا أنها تزيد أن نبين أن الولي أو المرشد الروحي

أو شيخ الطريق عليه واجبات ووظائف أخرى مستمدة من الولاية العظمى في الطريق التي هو منصب عنها ، وهذه الوظائف هي أن يكون خليفة في الأرض يصلح فيها ويقيم أودها ، ويعمل على عمرانها بكل الطرق السياسية والإقتصادية والاجتماعية والعلمية... إلخ ، وبالجملة استمار الحركة الصوفية في سبيل التنمية الإسلامية ، وتكون شخصية المسلم المعاصر ، ودفعه إلى العمل من خلال حافر روحى قوى يرتبط بالنية والضمير داخل النفس لا يظهر الشريعة أو القانون ، وهذا بالإضافة إلى ما هو متعارف عليه من خصائص الولاية وكونها طریقاً إلى الكشف والمعرفة أي لتحصيل العلم اللدنى والاحتکاك بالجهد الإلهي عن طريق التعمق في فهم أسرار الأسماء والصفات بطريقة قلبية أو التطلع إلى الغيب بقوة حدس أو فراسة صادقة .

وقد يتمسك الصوفية بصفات أخرى للولاية ، منها أن الولي لا بد أن يكون صاحب كرامة<sup>(٣٣)</sup> وقد رددنا على هذا الرأي من قبل ، ومنها أن الولي قد يكون صاحب عصمة ، وكل هذا إنما يدخل في نطاق التشيع، أما أهل السنة فلا يقبلون ذلك ، فالمفروض ألا يكون شخص ما ولباً حتى تكون حياته نموذجاً كاملاً لطاعة الله ولل العبادة الحقة ، ويكون مصدقاً لقوله تعالى « رضي الله عنهم ورضوا عنه »<sup>(٣٤)</sup> فليس هو الذي يمشي على الماء ، أو يتحكم في تسيير الجبال أو يطير في السحب .. إلخ .

وطريق الوالصلين - أي طريق الولاية إلى الله ، إنما يتلوون بلون مجاهدة السالك وبأسلوبه فيها ، وهي قطع مراحل ومنازل الطريق من مرحلة إلى أخرى بعد إستيفاء آداب كل مرحلة ، أي تسلقه أو صعوده في السلم الروحي عبر الأحوال والمقامات .

ولقد اختلف الصوفية في تعداد هذه المقامات والأحوال إختلافاً كبيراً ، ولكن تعتبر التوبة هي أولى المراحل في الطريقة ، إذ ترتبط بالإنابة ، فإذا أسلمت أمرك الله تعالى ولشيخك ، وأصبحت أنت هو ، وأنت ظله ، وأنجحت ارادتك مع إرادته فتمضي في سلم الصوفية حتى تصل إلى أعلى الدرجات ، وهي درجة الوصول ، وأعلاها عند شخص مثل أبي تراب

الشخصي صدق التوكل ، وعند غيره من كبار الصوفية نجدها الوصول إلى عين اليقين أو إلى البقاء بعد الفناء أو إلى مطلق التوحيد ، وهذا كله مرادف لما يقول به كبار الصوفية عن الوصول إلى الحضرة الإلهية ، والترتع بأنوار وإشراقات الله ، فكأن الصوفية إنما يتبرجون في معراجهم لكي يصل أولياؤهم إلى تمام الاحتكاك بالجهد واليقين الإلهي تمكنًا لهم من معرفة التوحيد معرفة شهودية اتصالية حقة ، وهذا هو الجانب الروحي الخالص في الولاية .

ولما كانت بعض المذاهب قد بالغت في الإرتفاع بمكان الولاية الصوفية ، وأشارت كما سبق أن ذكرنا - إلى تصنيفات للولاية ، فتهم الأوتاد والنقباء والنجاء والبدلاء ، وكذلك القطب المغوث ، وهلنا فقد بما أنه ربما يكون الوالي أعلى درجة من النبي كما ادعت الإماماعيلية ، وكما ادعى السهرودي الإشراقي<sup>(٣٥)</sup> ، فربما ذهب البعض إلى أن الأولياء هم من قبس النور الحمدي ، الذي هو أعلى درجة من محمد النبي نفسه ، وهذا أيضًا فإن أتباع وحدة الوجود يتكلمون عن القطب الذي هو عا - ي نظرهم عن دعامة ميتافيزيقية للوجود ، وعن النجاء والنقباء الذين هم عمد تحمل هذا الوجود بحيث لا يمكن أن يقوم بناء الوجود ويُشيد إلا بوجود هذا القطب الغوث .

هذه الأفكار كلها خرجت بالولاية عن مفهومها الإسلامي الحق ، وعن أن المستهدف من هذا المعنى الأساسي للولاية هو الفرد المؤمن الذي يعتبر ثموذجًا أخلاقياً للإسلام ، والذي ينطبق عليه في حياته قول الرسول عليه السلام « أَدْبَنِي رَبِّي فَأَحْسِنْ تَأْدِيبِي »

إن مدار معنى الولاية هو الفرد المسلم ، وهذا هو صلب منهج الكمال المثالي في الأخلاق ، فهذا إذن وظيفة لموجز أخلاقي ، يرسوس به الولي الخلق لإصلاح أحوالهم والتقدم بهم عبر متأهات الحياة لتحقيق السعادة في الدارين .

وخلالمة الأمر أننا يمكن أن نعرف الولاية عند الصوفية بصفة عامة مع استبعاد التصور الباطني جملة من دائرة تعريفنا حيث تتحذ الولاية فيه وجهة ميتافيزيقية ترفضها تعاليم الدين بالمعنى السنوي ، فالولاية عند الصوفية هي عبارة عن دوام الإشتغال بالله ، والتقرب إليه بالطاعات والتوافق ، والولي هو الوسائل

إلى مرتبة العرفان وذلك باتباعه لطريق الحق ( المقامات والأحوال ) الموصول إلى مرتبة الكشف التي ترتفع فيها عن العارف الحجب فيشهد من عنم الله ومن نوره : ورحمته ما لا يشهده سواه<sup>(٣٦)</sup> ، وقد اتفق أئمة المفسرين كالصيري والزمخشري والرازي على أن الولاية تدل على معنى القرب ، فولي كل شيء هو القريب منه في اللغة ، والقرب من الله بالمكان والجهة محال ، فولي الله إذن هو من كان قريباً منه بالصفة التي جاءت في الذكر الحكيم<sup>(٣٧)</sup> ، أي بالإيمان وبنحوى ، وهذا هو تفسير قوله تعالى « وهو أقرب إليهم من حبل الله يد »<sup>(٣٨)</sup> .

وإن زباء يشعرون بغيرهم من الله لما طبع الله على قلوبهم من حب له وطمأنينة القلب وسكنات الصالحين ، وهم كما يقول الله عز وجل « تعرف في وجوههم نصرة النع<sup>(٣٩)</sup> » وقوله تعالى « .. لا خوف عليهم ولا هم يحزنون »<sup>(٤٠)</sup> فالواحدة إنما كما سبق أن ذكرنا ، هي اختيار إلهي ، ومجاهدة وعلم ، وإتباع طريق ، .. في العمل ، وتوكل على الله<sup>(٤١)</sup> ، فهو الذي يأخذ بيد المؤمنين في طريق .. والصلاح .

### ٣ - التصوف والتسمية الروحية :

لم تكن العصور الأولى لانتشار التصوف حقلأً مهيأً لاستخدام الولاية في غير إتجاه التسمية الروحية نظراً للطبيعة الروحية الأخلاقية الخالصة للممارسة الصوفية ، وقد استمر الوضع على هذا الحال إلى أن تسرب الفساد إلى الطرق الصوفية بعد القرن الثامن الهجري ، الأمر الذي لا حظه ابن تيمية والشعراني<sup>(٤٢)</sup> ، وكان التصوف في هذه المرحلة المتأخرة لا يتم بغير الأمور الوهبية الكشفية وقد لا حظ الشعراوي والجبرتي في عجائب الآثار فيما بعد أن غالبية المنضمين إلى الطرق الصوفية من العامة كانوا يتسلون بالولاية إلى الرسول وإلى الله أولاً وسرعان ما أصبحت الولاية هي هدفهم الأول فهم يوجهون النور إلى الأولياء مباشرة لقضاء الحاجات دون نظر إلى أنهم ربما اعتبروا واسطة أو وسيلة إلى الله فحسب ونسى العامة أصول الدين وقواعديه واهتموا بالوساطة الروحية المثلثة في الأولياء ، بحيث خيف على الدين من أن

ينحل إلى وثنية يبعد العامة من خلاها بأضرحة الأولياء وشواهدهم .

وكان الأولياء يأجّلُون لون البيعة التي ينشئون فيها أو أن المقيمين حول الولي هم الذين يضعون الصفات التي يطالبون بأن يكون الولي عليها ، حتى ولو لم يكن حاصلاً عليها بالفعل ، مadam هو وخلفاؤه هم المرشدون الروحيون له ..

فيجب والحال على ما ذكرنا أن يبدأ الإصلاح الصوفي من نبذ البدع والخرافات والأساطير التي أحاطت بمفهوم الولاية الروحية في الإسلام وأن يعاد ترشيد وتعليم المربيين كيف أن كل الأمور ترجع إلى الله وأنه صاحب الأمر في هذا الوجود كله ؛ وهذا هو الإنجاه الذي دعا إليه الشعراوي المولود ٨٩٧هـ / ١٤٩٢ م ت ٩٧٣هـ / ١٥٦٥ م - لإصلاح حال التصوف في العالم الإسلامي بوجمع كلمته إبان السلطان العثماني على مصر ، وقد جاءت كتاباته في التصوف معبرة عن آراء أهل السنة والجماعة حتى بلاد الهند فيما عدا التصوف الطيفي المتأثر بالهندوكية .

وكان الشيخ الشعراوي يذكر لنا أنه نما وأخذ العهد على أستاذه على الخواص<sup>(٤٣)</sup> ١٥٣٢ وعلى الطريقة الشاذلية بعد أن درس طريقة الجنيد وتوسط بين الفقهاء ورفض الفساد الذي انتشر في الطريق كطريقة السيد أحمد البلوي والرافعية والبسطامية والأدبية والدسوكية على عصره ، وقال إنها لا تتفق مع الشريعة ، وكرر مهاجمته للخلوتية في بعض مؤلفاته ، وبينما هو يهاجم التصوف الباطني نراه يعتقد نظرية التنزية المطلقة ويتحدا ابن عربي ويضمه إلى متصوفة أهل السنة ، ويفترض أننا سنجد ابن عربي مبرءاً مما اتهم به إذا ما استبعدنا من الفتوحات كل ما يتعارض مع نصوص الشريعة .

ويلاحظ أن الشعراوي اتصل بالسلطة على عصره ، وعلى الرغم من أنه لاحظ فقر الفلاحين وبؤس أهل المدن وانتقاد عزلة العلماء ، إلا أنه لم يفعل شيئاً في سبيل نصرة الطبقة الكادحة وكان صوفية عصره قد أوغلوا في مظاهر التراء العريض والتقرب إلى السلطان الذي كان يطلب البركة منهم ويخشى أفالنיהם وعلومهم الخفية على شخصه وعلى سلطته الدنيوية لاتفاق العامة

حولهم . وقد بذل ابن تيمية جهداً كبيراً في هذا المضمار من قبل أن يصلح أولاً المذاهب والطرق الصوفية من حيث توجيهها إلى التنمية الروحية الحقة ونبذ البدع والمخرافات نوطنة أن تكون سبيلاً إلى رقي المسلمين وتقدمهم بدلاً من انعزالمهم وخلوتهم ، وقد سار على هذا الترب محمد بن عبد الوهاب وابن باديس والسنوي الكبير وعبد القادر الجزائري وفودي عثمان في نيجيريا وغيرهم كثيرون .

#### ٤ - الدور التاريخي للولاية الروحية وإنجهاطها العفوية نحو التنمية الشاملة :

وإذا كنا نتعي على الطرق الصوفية في تاريخها الطويل عكوفها على المجاهدة الروحية وحدها في سبيل تحقيق التنمية الروحية للفرد وللمريدين إلا أنها نلاحظ من ناحية أخرى أن التاريخ الإسلامي لم يخل من مواقف مشرفة للصوفية في حركة الجهاد الإسلامي وفي حل بعض مشكلات البيئة سواء أكانت اجتماعية أم اقتصادية أم صحية أم غير ذلك .

#### (أ) مشاركة الصوفية في الجهاد والدفاع عن الإسلام :

فمن ناحية الجهاد نعرف أن الصوفية قد لعبوا دوراً عظيماً في الدفاع عن الشغور الإسلامية ، والمرابطة في مواجهة الأعداء تمكيناً لكلمة الإسلام ، وحفظاً على ملك المسلمين ، ومنهم من كان يجاهد ويحارب بالسلاح ، وأيضاً منهم من كان يحبس المجاهدين ، وقد اشتراك في معارك الصليبيين السيد البدوي ، والسيد إبراهيم الدسوقي والشيخ أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه ، وفي حروب التار اشتراك أيضاً أئمة الصوفية مع الظاهر بيبرس في دحضهم ، وكما حارب الصوفية أيضاً في معارك القسطنطينية ، وفي شمال الهند كانت الطرق الصوفية هي آخر القلاع البشرية التي واجهت الإستعمار الإنجليزي في كشمير .

## (ب) دور الصوفية في نشر الدعوة الإسلامية :

ومن ناحية نشر الدعوة الإسلامية فقد كان للطرق الصوفية أثراً كبيراً في نشر الدعوة الإسلامية ، ولا سيما في غرب أفريقيا ، فقد خرج أحد رجال قبيلة « لمتونه » في القرن الحادى عشر الميلادى ، وهو الشيخ الصالح عبد الله بن ياسين<sup>(٤٤)</sup>، وأقام في جزيرة صغيرة قريبة من ساحل السنغال حيث أسس رباطاً أو زاوية فعرف أتباعه بإسم المرابطين الذين أنسوا دولة المرابطين في مراكش بعد أن اعتنقت قبائل لمدونة الإسلام على يديه وعاورته على الجهاد في سبيل نصرة الإسلام ، وعمل المرابطون على نشر الإسلام في غرب أفريقيا ، فنشأت مملكة غانا ١٠٧٦ م ، وامبراطورية مالي ، وامتد الإسلام وانتشر بفضل حركات المرابطين وأتباعهم إلى أعلى النiger في القرن الثالث عشر الميلادي .

ويُعزى استمرار اعتناق الزنج في غرب أفريقيا للإسلام إلى اتصالهم الدائم بأتباع الطريقين القادرية والتيجانية اللتين وصلتا من شمال أفريقيا ، وقد قام المرابط « عثمان دي فوديو » بالدعوة إلى الإسلام في قبائل « الهاوسا » ، وفهر زعماءهم الذين رفضوا دعوى الإسلام بينما قبلتأغلبية هذه القبائل تعاليم الدين ، وقد أسس أميراطورية إسلامية عظيمة سنة ١٨٠٤ م في شمال نيجيريا ، وسمى نفسه أمير المؤمنين ، وانتشرت منها الدعوة إلى بلاد الكاميرون ، وفي عام ١٨٦٠ م قام الحاج عمر جامد من قبيلة « التوبوكولير » السنغالية فأسس شعبية للطريقة التيجانية في فوتا جالون ، واستمر في جهاده إلى أن أحضى معظم الأقاليم للإسلام .

وقد واصل الإسلام في انتشاره رغم المعوقات الكبرى التي صادفته عند بداية حركة الاستعمار الغربي لهذه البلاد ، وقبل ذلك في حركة استنزاف البشر وسوقهم إلى سوق النخاسة في غرب إفريقيا لترحيلهم إلى أمريكا الشمالية فيما يعرف بأساة العبيد في هذه البلاد .

لقد اتضح أن الكثيرين من أخذوا عنوة من السنغال ونيجيريا ومالي كانوا من المسلمين الذين أُجبروا على الارتداد عن دينهم في رحلة الاستبعاد الكبرى

عبر المحيط ، ولم تثبت مأساة الإستعمار الفرنسي والبرتغالي والغربي بصفة عامة أن ناءت بكلكلها على انتشار الدعوة الإسلامية أبان القرن التاسع عشر في هذه القارة السوداء وكيف أن محالس التبشير وجماعاته الأوربية أخذت تسابق إلى الإنتشار في هذه الأماكن لمواجهة الإمكانيات الضعيفة لأصحاب الطرق والزوايا التي كانت قائمة على حماية تعاليم الإسلام في هذه البلاد ، فلم تقتصر همها في الدعوة إلى المسيحية بين الوثنين فحسب ، بل وجهت اهتمامها في الغالب الأعم إلى الكثيرين من فقراء المسلمين والحديثي عهداً بالإسلام<sup>(٤٠)</sup> .

وعلى الجملة فقد توقف مد الدعوة الإسلامية في إفريقيا السوداء إلى أن يأخذ طريقة بأساليب علمية منظمة ليقف في مسيرة متوازية مع حركة مجلس الكنائس العالمي وأنشطته المرتبطة في إفريقيا .

على أنها إذا كنا نرجع إنتشار الدعوة الإسلامية في إفريقيا السوداء إلى الطرق الصوفية وأربابها إلا أنها نجد أن أهل البلاد أنفسهم قد وجدوا في الإسلام نوعاً من الطمأنينة بفضل نظامه الاجتماعي والإقتصادي وقيامهم كمسلمين بأداء شعائر بسيطة غير دموية، وليس كما كان الحال بالنسبة للأديان الوثنية ، وكذلك فلم يجدوا فيه ربطاً لأنوثتهم بقوى سماوية خارقة ، أوتعصباً أعمى لفريق على فريق ، بل وجدوا فيه أنماطاً من التجلّ والتسامي الروحي والأخوة والإخلاص والصدق وهذه مثل أخلاقية مما كانوا في حاجة إليه لتخطي قوة الحياة وأساليب الغاب التي كانت منتشرة في يئاثرهم .

ومن أقدم الطرق التي أسهمت في تثبيت تعاليم الإسلام في إفريقيا الطريقة القادرية ، والطريقة التيجانية ، على أنها يجب أن نشير بالفضل الكبير - كما ذكرنا - للمرابطين المغاربة وأغلبهم كانوا من أتباع القادرية ، وبعضهم من أتباع التيجانية ، وقد كانوا متضلعين في الشريعة وفي العلوم الإسلامية .

وقد أحرز أصحاب الطرق تقدماً كبيراً في نشر الإسلام في البلاد الإفريقية ومنها تشاد وإفريقيا الإستوائية ، ودارفور ، وكردفان ، وشرق إفريقيا فيما عدا مستنقعات بحر الغزال ، وحوض الكونغو الذي يتعدّر النفوذ إليه إلى الأن ، وقد ظلل به الوثنيون إلى جوار مراكز التبشير المسيحية ، إلا أن رجال الدعوة الإسلامية قد نشطوا هناك مؤخراً بجهودهم الفردية .

ومن هنا نجد أن الطرق الصوفية قد أدت دوراً كبيراً في نشر الإسلام والحفاظ على تعليمه في إفريقيا السوداء على وجه تام .

#### (ج) التعليم :

وما يذكر للطرق الصوفية بالفضل الكبير في عصورها التاريخية أنها استخدمت الروايات مثل استخدامنا للكتاب إلى مطلع القرن العشرين ، فكان الصوفية يحفظون أطفال المسلمين القرآن الكريم ، ويعلمونهم تفاصيل العبادات ، وبذلك كان للصوفية أثراً لهم في تعليم الناس شئون دينهم ، إلا أن الغالية العظمى منهم قد اقتصرت على تعليم أفراد طرقهم فحسب .

#### (د) من المواقف الاجتماعية للولاية :

ومن الأمثلة على استخدام المعامل الروحي في الأحوال الاجتماعية والإقتصادية استخدام مناطق الولاية كمناطق للجذب والطرد ، فمثلاً نجد أن قوانين البحرية كانت تحرم على النساء السفر مع أزواجهن في رحلاتهم البحرية ، ولهذا فإننا في الإسكندرية نرى استخدام البحارة للسلطة الروحية لسيدي العجمي الذي اشتهر عنه أنه إذا ركبت زوجة بحار السفينة ، غرفت المركب بن فيها ، وهل هذا خثبت هؤلاء الزوجات من ركوب السفن مع أزواجهن مخافة دعوة سيدي العجمي .

وهناك أيضاً شيخ يسمى سيدي الطرودي ، إذا أراد مالك مسكن طرد ساكن من عنده فإنه يذهب فيدعوه عليه ويأخذ ماء من لديه لكي يرشه أمام المسكن فيكون في ذلك كما يراه طرداً للساكن .

وكذلك فإن جوار المدابغ القديمة ، حيث كانت تنتشر الأمراض الجلدية الناجمة عن عفن مخلفات المدابغ كان لا بد من وجود منطقة ولاية روحية يلجأ إليها الناس هرباً من هذه الأمراض ، فتخصص في ذلك الأمر سيدي داود وفكان المرضى يغسلون عنده ليبرأوا من أمراضهم . والأمثلة الأخرى كثيرة منها وظيفة سيدي مفرح الروحية في التوفيق بين الأزواج ، ووظيفة سيدي المتولي

في التخفيف عن الحمالين ، والذين كانوا ينادون عندما يرفعون حملًا ثقيلاً « يا شيال الحمول يا متوي » .

وحيثنا علم سيدى إبراهيم الدسوقي أن منطقة في دمنهور تشتهر بالربا ولعب القمار أرسل إليها أحد تلامذته الذي أصبح من أوّل أيام الله فيما بعد ، وأصبحت هذه الولاية مركز طرد لكل عوامل الفساد والإفساد في المنطقة ، وهذا الولي هو الشيخ السطوحى بدمياط ، وهناك الكثير من الحكايات المنتشرة عن سبب استقرار سيدى أحمد البلوى في مدينة طنطا ، وعن إقامة الموالد التي تعد بمثابة محطات لإشعاع ثقافى بالإضافة إلى المنافع الاقتصادية ، ونحن نجد أنه في المناطق الريفية حينها يكون الدين بلا تصوف يصبح حالياً من المضمون لأن المرشد يخشي السلطة الروحية لشيخ الطريقة أكثر من خشيته للقانون الوضعي ، وكذلك العامة فإنهم يميلون في الغالب إلى احترام السلطة الروحية لما يشعرون به في أنفسهم من القوة الروحية المرتبطة بالولاية .

## ٥ - إستمرار مد الولاية في سيل الجمع بين التمية الروحية والتمية المادية :

وهكذا نجد أن أرباب المواهب الكشفية ورواد الولاية الروحية قد بدأوا منذ وقت مبكر في العصر الحديث يدخلون الطرق الصوفية لتلعب دورها المرموق في التوجيه إلى الوحدة الإسلامية أولاً والدعوة إلى نبذ الخلافات بين المسلمين والتبشير بالحب الشامل بين أفراد كل الجماعة الإسلامية ومحاولات حل مشكلات المسلم المعاصر وصولاً إلى علاج الفقر والتخلف وبصفة خاصة المشكلة الاقتصادية والمشاكل الاجتماعية والمشاكل السكانية والصراع بين الطبقات وتثبيت حقوق الإنسان ، ويكون كل هذا عن طريق ربط الممارسات الروحية للمرشد بالممارسات المادية في المجتمع ، إذ لا يمكن أن يعد المسلم مسلماً حقيقياً إلا إذا اهتم بشئون الدنيا إنطلاقاً من قوله تعالى « إني جاعل في الأرض خليفة » (١) . وسيكون إشراف القوى الروحية والضبط الروحي على المجتمع الإسلامي بدلاً من التناقض والصراع البغيض أقوى وأكثر فعالية من القوانين الوضعية المطبقة حالياً

إذن فنحن نرجو من وراء هذا البحث أن نعرض جوانب التنمية الروحية لكي لا يكتفى المريدون وشيوخهم من خلال ترية أذواقهم ومواجعهم بالذكر والأوراد وعقد مجالس السماع وارتداء المرقة بدليلاً عن ثياب العمل وأكتفاء بتعاليم الحياة الروحية فحسب ، بل يجعلون من المريد عضواً عاملاً في المجتمع متسلحاً بالعلم زاهداً في المادة وفي التطلعات الأنانية لبعض الناس ، عاملًا على النهوض بالمجتمع في كل مراقبه و المجالاته للإتجاه نحو مجتمع إسلامي صحيح تسود فيه روح الأخوة الإسلامية والعدالة الاجتماعية وحرية المواطنين ورعاية حقوق الله ، وأن يكون إعتماد هذا المجتمع على الولاية في رسم وتنفيذ خطط التنمية وضمان استمرارها ، وسيحدث هذا إذا مضينا قدماً في طريق إصلاح التصور الإسلامي حيث تتضمّن إلى الطرق إعداد كبيرة من المسلمين ، وستتحول الطرق إلى وحدات ذات سمة إجتماعية وسياسية وإقتصادية تعمل على رفيع الدولة الإسلامية وتقديمها ، وأساس كل هذا هو تقوى الله وخشيته والعمل على ما فيه صلاح أحوال المسلمين في الدنيا والآخرة إنطلاقاً من أن الإسلام دين ودولة ، وأن معنى الطريق هو الأسلوب الواضح الذي يرسم للMuslim طريق الكمال المثالي سواء في الدنيا أو في الآخرة ، وهو طريق التزكية وطريق رسول الله ﷺ كما ذكرنا .

وقد يكون هذا المندرج في الطريق مدرساً أو طبيباً أو مهندساً أو فلاحاً ، أنه بهذه الصفة يستطيع أن يتغافل في خدمة مجتمعه المحلي المحدود وبالتالي مجتمعه الإسلامي الكبير .

وربما ظن البعض أننا نسعى إلى إنشاء اشتراكية دينية تقوم فيه الطريق مكان الجماعات الدينية مثل جماعات الفنادق التعاونية والجماعات الدينية المصاحبة للإشتراكية الخيالية في أوروبا ، كلاً فنحن لا نسعى من وراء ذلك إلى إقامة مدينة الله على الأرض بل نريد أن تكون واقعين فنهم بتكونين خلق المسلم وتحصينه ضد الأمراض والآفات الأخلاقية والإجتماعية ، ثم الأخذ بيده في مجال التخطيط والتعمير الاقتصادي على أساس من المباديء التي لا غلو فيها ولا أنانية ولا مبالغة .

### **القسم الثالث : الدعوة السنوسية كنموذج معاصر للممارسات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها للولاية الروحية**

لقد كان مدار هذا البحث حول استخدام الولاية الروحية كمعامل في التنمية بكل صورها الروحية والمالية وصولاً إلى الارتقاء بجماعات المسلمين ، ولما كانت الولاية هي الحكم الرئيسي أو الدعامة أو الركيزة الجوهرية في نظام الطرق الصوفية، فإن أي إصلاح للطرق الصوفية لا بد أن يتركز حول الولاية وأثرها الخطير في حياة المربيدين في المجتمع الصوفي وخاصة والإسلامي عموماً .

وقد اخترنا مثلاً لحركة الإصلاح الصوفي في العصر الحديث «الطريقة السنوسية» فهي مثال يحتذى في عالم الطرق الصوفية ، وينبغي أن يرشد ويطبق ويعم على جميع الطرق الصوفية بأسلوب جديد يتفق مع حاجات العصر ومتطلبات التنمية .

فما هي هذه الدعوة السنوسية التي تمثلت في طريقة صوفية انتشرت في الجزء الشمالي من إفريقيا إلى وسطها ، وكان لها تأثيرها الخطير في حياة الشعب الليبي بصفة خاصة وإفريقيا الوسطى على وجه العموم .

#### **الطريقة السنوسية ومنشئها :**

كان السيد محمد بن علي السنوسي الخطاوي الحسني الإدرسي<sup>(٤٧)</sup> على رأس هذه الطريقة بعد أن أكملت له أسباب التربية الدينية والعلم الصادق ، فقد ولد في بيت علم ودين هو بيت آل سيدى عبد الله الخطاوي ببلدة «مستغانم» بالجزائر في ١٢ ربيع الأول سنة ١٢٠٢ هـ الموافق ٢٢ ديسمبر سنة ١٧٨٧م<sup>(٤٨)</sup> وكان منذ حداثته دائم التفكير فيما آل إليه العالم الإسلامي في عصر الدولة العثمانية من فساد وتآخر ، فاعكف على دراسة أسباب هذا التدهور بغية وضع خطة مرسومة للإصلاح السياسي والإجتماعي والاقتصادي للعلم الإسلامي في عصر بدأت الخلافة العثمانية فيه تهاؤى وسيط الدولة العثمانية

اندلاع بالرجل المريض فأرجع أسباب هذا التخلف إلى خمول العلماء والشيوخ وإبعادهم عن نشر كلمة الله الحقة وتوعية المسلمين لاستخدام القلب والجسد معاً وصولاً إلى التقدم الإسلامي النشود أي إلى ضرورة الإهتمام بالتنمية المادية وعدم الإكتفاء بالتنمية الروحية فحسب في تكايا وزوايا الصوفية .

ولم يكتف محمد علي السنوسي في نشأته الأولى بما حصله من العلم فإتجه إلى « فاس » وبقي فيها سبع سنوات تقريباً من ١٨٢٩ - ١٨٢٢ وتلقى العلم عن كبار أساتذتها ومنهم الطيب الكيراني ، وأئي بكر الإدريسي ، والعراقي ، والزروالي والدرقاوي وغيرهم حيث تفقه على أيديهم في علوم الفقه<sup>(٥٠)</sup> ، وظهر فضله في فاس فأقبل عليه التلاميذ ، ولكن دعوه إلى الخير والإصلاح واجهت مقاومة من سلطان فاس مولاي « سليمان » فغادرها عام ١٢٤٥ هـ ١٨٢٩ م ، وأخذ يدعو إلى آرائه في البلاد المجاورة ، والتلى في فاس بزعماء الطريقة القادرية والشاذلية والدرقاوية والناصرية والحبية والجزولية وغيرها ، وزار كثيراً من الزوايا وإجتمع برجال الطرق قبل أن يعلن طريقة الجديدة ، إذ أنه إلى هذا الوقت لم يكن قد أعلن طريقة الصوفية بالرغم من أنه كان من رجال العلم المرموق الذين التف حولهم التلاميذ في أي مكان يذهب إليه .

ولم يكتف السيد محمد علي بما تلقاه من العلوم الإسلامية في المغرب ، بل اتجه إلى مصر في عهد محمد علي باشا ، وزار علماء الأزهر من أمثال الشيخ حسن العطار والشيخ الأمير والقويني وغيرهم ، ولم يلبث أن غادر القاهرة إلى مكة للحج ، وفي مكة اتيحت له فرصة تمحص آرائه عن العالم الإسلامي وأحواله وإزداد حماساً للتقدّم في مسيرة الإصلاح على أساس الإتحاد وجمع الكلمة ، وقد أخذ في أرض الحجاز عن الشيخ العجمي حفيد أبي البقاء ومولاي عبد الحفيظ بن محمد والشيخ العطار ، وأهم من هذا كله التقاؤه في مكة بالإمام أبي العباس أحمد بن عبد الله بن إدريس الفاسي مؤسس إدريسيه ، وحصل منه على أجازة الصوفية فأخذ بعدها يتعصب في الطريقة الشاذلية بعد لقاءه هذا ثم بالطريقة الناصرية عن الإمام ابن ناصر والقادرية عن العرائشي ثم التجانية عن أبي العباس التجاني نفسه .

ويبدو أن العارف بالله الكبير أحمد بن إدريس الذي كان رئيساً للخضيرية منذ ٣٣ سنة، كان له تأثيره الكبير على السيد محمد علي لأنه بعد أن قابله في الحجاز قام فأعلن طريقته السنوسية ، وأسس زاوية أبي قبيس ، وأخذ ينشر دعوته بين أتباعه ثم إرتحل إلى برقة ، وبني بالقطر الليبي زوايا عددة بلغت في حياته في برقة وحدها ثمانية عشر زاوية ، وأولها الزاوية البيضاء في الجبل الأخضر ، وقد اختارها لتكون موضع اتصال بين الغرب والشرق والجنوب والشمال ، ولكن الحكومة العثمانية مالت أن تعقبته فاضطر إلى أن ينشيء زاوية في جنوب ليبيا الشرق على حدود مصر، حيث تكثر القبائل العربية المستقلة ، وحيث يستطيع السنوسي أن ينشر دعوته منها في قلب إفريقيا ولا سيما في إقليم تشناد .

### الزاوية السنوسية ونظام العمل فيها :

ولم تكن الطريقة السنوسية فرعاً من الطريقة الشاذلية، كما قد فهم بعض المؤرخين ، بل هي على الوجه الأصح جمعية سنوسية قامت على أسسها الإمارة السنوسية لبرقة ولليبيا فيما بعد ، وذلك لأنها منذ تشكيلها الأول قامت على أساس حركة دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية ، ولهذا كان من صلب عملها أن يتولى الأخوان أو الأفراد القيام بالأعمال المدنية والخ陌生ة في المجتمع الإسلامي حتى نصل إلى الالتقاء به والخروج بالمسلمين من دائرة التخلف .

وكان من أسباب انتشار الدعوة السنوسية أنها لم تكن تتضمن ما كانت تتوارد به الطرق الصوفية الأخرى من كرامات وخاراج وشطح وتواجد وغيبة وسكر ورقص ودق على الدفوف ، فقد نهى السيد محمد علي أتباعه عن كل هذا وأمرهم بالبساطة في مخاطبة الأهلين، وعدم التقرّر أو الغموض في صياغة الحكم المغلقة التي يصعب على العقل معرفة كنهها ، وفي نفس الوقت لم يأمرهم بأن يكونوا كالرهبان المتعبدين في الأديرة، بل عليهم بالكد والسعى من أجل عيشهم ، ومن أجل رفع رفعة المسلمين ، فكل يعمل لما خلق له سواء في الزراعة والتممير والإنشاء ، أو في الحرف المختلفة أو في السهر على حماية الثغور والجهاد

في سهل الله في إخوة وتعاون لا ترقع بسبها مرتبة فرد من الإخوان إلا بقدر عمله وكبر سنّه .

ومن العادات المعروفة لديهم أن يتبرع كل فرد من أفراد القبيلة التي تقوم الزاوية بها بحرثة يوم ، وحصاد يوم ، ودراسة يوم في أرض الزاوية ، وبذلك استصلحت أراضي الزوايا بدون مشقة أو نفقة ، ويعجب الناس جميعاً أن كل مار على الزوايا السنوية في وسط الصحراء يجد لها أرضاً حضراء سندسية مليئة بيساتين الفواكه والتمار والمحضر والبقون في أقصى جهات الصحراء بعيداً عن العمران .

وقد كلف السيد محمد علي وكلاء الزوايا بأن يكونوا على دراية بالأسواق التجارية المحيطة بهم ، وطرق التعامل مع أهلها ، وأن يعملوا بالتجارة على أن يخصص جزء من الأرباح للزاوية ، أما الباقي فيذهب إلى القيادة للإنفاق منها . وقد تضختت الإدارة في الزاوية حتى أصبحت بمثابة حكومة ذات سلطان عظيم على الأهالي حيث اهتمت بعده أمور منها :

- ١ - الأمر الأول أن الزوايا كانت هي مركز العلم والتعليم بالمنطقة يتعلم فيها الصغار القراءة والكتابة وعلوم الحساب وحفظ القرآن ، أما الكبار فيتعلمون الكتاب والسنّة والشريعة وتفسير القرآن ليتفقهوا في الدين بحيث أصبح التعليم صورة نظامية في هذه الزوايا .
- ٢ - والأمر الثاني والمحدث في هذه الزوايا هو تعلم الحرف بطريقة منتظمة وهي الحرف التي كانت متعارفة في ذلك الوقت لكي يزدهر مجتمع الزاوية ولا تقطع سلسلة الصناع الحرفين كما يحدث لدينا الآن .
- ٣ - أما الأمر الثالث فهو تكوين الحاربين وتتدريبهم على الرماية للدفاع عن الزوايا وخاصة ثم عن حظرية الإسلام بصفة عامة وهؤلاء هم الذين تكونت منهم فيما بعد جحافل الجيوش التي قلدتها عمر المختار ، وتصدى بها للإيطاليين في هجمتهم الشرسة على ليبيا .

والأمر المهم هو أن إدارة الزوايا التي كان على رأسها مقدم يليه الوكيل ، والمقدم هو حاكم الزاوية الذي يسهر على إستباب الأمن فيها ، وترويج

منتجاتها ، والإشراف على تعليم الناس ، والفصل في الخصومات ، ويستمد الوكيل والمقدم سلطتها من مؤسس الطريقة أو من خلفائه من بعده ، ويعتبر أمر المعلم أو الوكيل واجب الطاعة ، ويطبق على الجميع بدون استثناء .

ومن سياسة السيد محمد علي الرشيدة أنه حينما كان يبعث رؤساء للزوايا في المناطق الجديدة فإنه كان يختارهم من أهل البلاد المرسل إليها بعد أن يقوم بنفسه على تربيتهم وتعليمهم ، ويرى المؤرخ التركي شهبندر زاده أن جميع أفراد الطائفة السنوسية القادمة يشكلون جيش الإخوان ، وهم مكلفوون بالدفاع عن الزوايا ، وعن الأقطار الإسلامية ، وهذا فإن تعليم الرماية وإصلاح البنادق وصناعة السيوف والرماح وغيرها كان من أهم ما يشغل به السنوسيون أنفسهم وذلك لأنهم كانوا ينطون على نزعة عنف ، بل على العكس من ذلك ، فقد كان السنوسي يتخد طريق الإرشاد والإقناع ، ولا يأمر بتحريك السلاح إلا في حالة الثورة على الظلم والإستبداد والإستعمار ، أو في حالة الدفاع عن المسلمين الخاضعين لحكومات مسيحية غير إسلامية .

وإذا كان المستشرقون قد هاجموا الحركة السنوسية مدعين : بأن أصحابها كانوا ذوي تعصب ضد المسيحية ، فالحقيقة أن السيد محمد علي السنوسي كان مثلاً للحكمة والأتزان والسامع الديني ، ولكن دهافة المسيحية قد عرفوا أسلوبه في الدعوة إلى الإسلام الذي كان يعوق عمليات التبشير التي إشتلت منذ القرن التاسع عشر في إفريقيا بالذات ، وكان عليه أن يصطدم بالفرنسيين والإنجليز في ربوع الصحراء وفي غرب ووسط إفريقيا ، ولكنه إستطاع أن يحتفظ بوجوده في هذه البلاد عن طريق الزوايا أطول فترة ممكنة ، وكان الإستعمار الغربي يرى في نسق العمل السنوسي خطراً شديداً عليه لأنه كان يشكل لوناً جديداً من ألوان العمل الديني بعيد عن الدروشة الصوفية التي زاعت وانتشرت في هذا العصر للدرجة أن بعض رجال الطرق الصوفية من غير السنوسية قد وضعوا أيديهم في أيدي رجال الإستعمار – الأمر الذي لم يحدث بالنسبة للطرق المطهرة كالسنوسية في إفريقيا والميرغنية في السودان .

## تطوير الدعوة السنوسية :

ومكذا نجد كيف أن أسلوب الدعوة السنوسية يمكن أن يوضع كمثال يحتذى به لربط الطرق الصوفية بالعمل الدنيوي ربطاً أساسياً ، وذلك بعد تطوير النظم في هذه الطرق بما يتلاءم مع متطلبات العصر الراهن ، إذ أن تعليم الحرف والتأهيل للجهاد في الطريقة السنوسية القديمة كان شبه بدنياً .

ضرورة وضع ميثاق تلتزم به الطرق الصوفية بعامة وصولاً إلى الإصلاح المنشود :

وإذا كانت الطريقة السنوسية قد فتحت الطريق على مصراعيه أمام إمكان تحريك معامل الولاية الروحية في خدمة التنمية المادية بكل وجهها وصولاً إلى الإرتقاء بال المسلمين ، وتحقيق وحدتهم ، فإننا نقترح أن يتضمن هذا البحث نوعاً من الميثاق تلتقي حوله هذه الطرق ، وأن يتضمن ذلك الميثاق الأفكار التالية ..

- ١ - توجيه الدعوة إلى جميع الطرق في العالم الإسلامي للإرتقاء بمعندها للاتفاق على ميثاق للتنمية يشجب كل الممارسات الخرافية البعيدة عن مسلك أهل السنة والسلف الصالح ، كما يتضمن الميثاق نظاماً موحداً للتعليم الإسلامي تضاف ينوده إلى نظم تعليم أطفال المسلمين وكذلك الكبار منهم .
- ٢ - يتضمن الميثاق ضرورة الحث على أن يتعلم كل مريد في الطريق حرفة مادية نافعة للمسلمين إلى جوار تعليمه الثقافة أو تأهيله لعمل حرفي .
- ٣ - لا بد أن ينطوي الميثاق على اعتبار الإخوة الإسلامية العامة شرطاً أساسياً للإنضمام للطريق ، وللوصول إلى ذلك الأمر ، فإنه ينبغي أن نعيد ترسیخ وظيفة الجهاد في أذهان المسلمين ، فهي أمر قائم إلى يوم الدين ، وهذا ينبغي على كل مريد أن يتلرب عسكرياً ، وأن يوكل أمره لأهل الحل والعقد في البلاد الإسلامية التي سنتعيين بهؤلاء جميعاً للدفاع عن الديار .

٤ - وأيضاً يجب أن ينص الميثاق على أن العلم مشارع بين المسلمين وأن كل من ينضم للطريق فإنه ينثر علمه لتعليم كل من يطالب به في الأقطار الإسلامية .

٥ - وأخيراً إقامة تنظيم للعدالة الإسلامية يكون عاماً ودولياً للمسلمين ويستند إلى القرآن الكريم والشريعة السمحاء .. وينبغي أن تسعى الطرق الصوفية إلى العمل تشكيل محكمة عدل إسلامية ذات سلطة نهائية .

وهكذا ينبغي لنا أن نستخدم الطريق الصوفي للقضاء على كل صور التخلف ، وإلا يكون الطريق صورة من وصور نسخ الرهبان وتعبد الأديرة ، وهذا ما يخالف طبيعة الإسلام ، إذ الإسلام دين ودولة عبادة وسياسة ، وليس الطريق بالنسبة للمسلم الحق سوى صورة مثل للكمال في كل مناحيه للمسلم الحق ، ومن ثم فإن إغفال التنمية غير الروحية في ممارسات الطريق أمر يجب إعادة النظر فيه ، والدعوة إلى إعادة تلافيه بدءاً من هذا المؤتمر .

## ضمية للبحث

# محاولة القيام بأبحاث ميدانية تطبيقاً لصحة استخدام المعامل الروحي في التنمية

لما كان تأثير الولاية الروحية في المجتمع الإسلامي قد ظهر بوضوح عبر تاريخ المسلمين ، مع أنه لم يفطن أحد من الباحثين إلى أهمية وضرورة إستغلاله في عمليات التنمية ، لهذا فقد عولت منذ عشرين عاماً على توجيه صلاب الدراسات العليا إلى حقول تجريبية لبيان قوة هذا المعامل الروحي وأثره في حياة الناس ، وقد إشتراك معي في هذا البحث مكتب تعمير الصحاري التابع لنظمة الأمم المتحدة للزراعة ، وكان الطالب الذي قام بهذا البحث موظفاً لدى هذه الهيئة التي وفرت له كل أسباب الإنتقال ، والمكان اللازم للقيام بعمل الإحصاءات الميدانية ، وذلك لأنهم رأوا كيف أن المعامل الروحي يستخدم لأول مرة لزيادة معدلات التنمية الاقتصادية ، ولا سيما في حياة البدو في الصحراء .

وعندما بدأت في اختيار منطقة البحث فقد راعت ألا تكون مربطة ارتباطاً وثيقاً بالمدن التي تردهر فيها الحضارة ويشيع الإستقرار ، فكان المكان هو بقعة من الساحل الشمالي لجمهورية مصر العربية ، وهي التي تمتد من منطقة سidi عبد الرحمن إلى منطقة الدخيلة بالإسكندرية ، وهي حوالي مائة وعشرين كيلو متراً تقريباً ، وتوجد في هذا المكان قرى مستقرة يأتى إليها البدو الرحل من باطن الصحراء لكي يأخذوا حاجاتهم ، وقد لا حظت ما يلى من خلال التجربة الإستطلاعية للبحث ، والتي قمنا بها توطة لوضع وحدات الإستخار :

أولاً : أن أهم زيارة يأتى فيها البدو من الصحراء تكون في مولد سidi عبد الرحمن ، وأنه في هذا المولد تم المصادقة على الزواج بعد أن يكون الزواج في بعض الأحيان قد تم وأنجب الطفل ، ولكن من الضروري أن تأتي القبيلة لكي توثق زواجها عند مزيارة الشيخ سidi عبد الرحمن وتحلب معها النور التي نذرتها من ذبائح وشموع وحربوب وغير ذلك لكي تضعها عند ضريح سidi عبد الرحمن .

ثانياً : لقد لا حظت أنه حين سواهم عن المياه وندرتها واستنزال المطر كانوا لا يذكرون سوى سيدى عبد الرحمن مفيضاً لهم ومنزلأً للمطر ، مع أن طلب الاستسقاء يجب أن يتوجه فيه المؤمن إلى الله في صلاة خاصة .

ثالثاً : أنهم يأتون إلى الشيخ للحصول على الأحتجبة التي يرون أنها تحفظ عليهم حياتهم من الشعابين ، ومن وحوش الصحراء .

رابعاً : أنهم يأتون إليه للشفاء من أمراضهم .

خامساً : أنهم يزورونه للدعاء على أعدائهم من القبائل الأخرى التي تغاربهم ، وبالجملة كانوا يعتبرون الشيخ وخليفة هما اللذان يمثلان الحكومة الحقيقة والسلطة الواقعية التي ينبغي أن يخضعوا لها ،

وقد بلغ بهم التحريف في الشريعة ، وخاصية في الوضوء وفي الصلاة إلى درجة لا يقبلها أي رجل دين أو أي صاحب مذهب أو مسلم ، وحينما سألتشيخ مسجد سيدى عبد الرحمن أفادني بأنهم لا يستمعون لنصح بل يعتبرون سيدى عبد الرحمن هو كل شيء في حياتهم ، وهذا ما دعا الوهابيين إلى التخوف من سيطرة فكرة الولاية الروحية على الناس بهذه الصورة التي ينسون معها رسونه الكريم ، بل ينسون الله والعياذ بالله .

وقد سُئل هؤلاء أيضاً عن إقامة الصلاة فلم يجلوا جواباً متنعاً ، حيث كانت إجاباتهم إما للتعميه ، وإما للقول لأن بركات الشيخ تغفر لهم عدم تسكمهم بما يأمرهم به الدين من شعائر وغير هذا فإنهم لا يعترفون بالجناة على آية صورة من الصور ، وتلك ظاهرة حقيقة لأهالي هذه المناطق ترجع إلى ندرة المياه فيها ، مع أنهم يمكنهم التيم من صعيد طاهر .

والحقيقة أن النتائج الأولية التي توصلنا إليها من نحن نضع الإستخاري هي أنه من الممكن تنمية هذه البيئة تماماً عن طريق تمويل الأوامر الإدارية إلى طاعات ولائية ، أي كأنها تعاليم صادرة من الوالي أو الخليفة مع الحرص على لا تقلب هذه الدعوات إلى شعوذة أو دروشة تبعد بنا عن الطريق العلمي الذي يساعدنا على الوصول إلى الأسلوب الاجتماعي الحق في التطبيق .

ومع مضي الزمن وجدنا أن هؤلاء الأعراب انتقل معظمهم إلى الحرف

المستقرة كالزراعة ، وبذلك لم نستطيع الإستمرار في هذا البحث ، ولكن يمكن تطبيقه على القرى في الريف ، وخاصة البعيدة عن المدن على أن يتوفّر الباحثون على وضع استخار خاص للبيئة ودراسة اجتماعية منهجية دقيقة حتى يمكن أن نعرف مدى تأثير الولاية الروحية مادياً في بيئة القرية على التواحي التالية :

- ١ - العادات والتقاليد المرعية .
- ٢ - مدى تأثير تلك العادات والتقاليد على الثقافة وإنماصها .
- ٣ - مدى تأثيرها على الممارسات الدينية وطقوس العبادة .
- ٤ - هل هناك صلة بين مركز الولاية الروحية ، وبين النمو الاقتصادي في القرية وما حولها .
- ٥ - دور الولاية على الحركة السياسية ، وإظهار سلطة فريق على فريق .
- ٦ - أثر الولاية الروحية في مشكلات الزراعة والري والتسويق والتعامل المادي بصفة عامة .
- ٧ - هل يمكن استخدام المعامل الروحي عن طريق الولاية في ضبط النسل وتنظيم الأسرة بما يتوافق مع امكانياتها .
- ٨ - هل يمكن استخدام المعامل الروحي وصولاً إلى نظافة الأفراد وتطهيرهم ، ونظافة المساكن والطرق ، ومحاربة التلوث .
- ٩ - هل يمكن استخدام المعامل الروحي للرعاية الاجتماعية ، ومساعدة المسنين والفقراء والعاجزين ، وكذلك في تعليم الكبار وغير ذلك .
- ١٠ - هل يمكن استخدام الولاية الروحية أيضاً كمعامل ضبط للرفق بالحيوان .

والمهم هو أننا نستطيع بعد هذه الدراسة أن نكشف عن مدى العلاقة الوثيقة بين السلطة الروحية الممثلة في الولاية ، وليس في شيخ المسجد في القرية ، وبين سائر المرافق الإدارية والمادية والتي تتأثر بأمر السلطة السياسية ولا سيماً بعد أن إهتزت صورة شيخ مسجد القرية لانتشار التعليم العالي بين أبناء القرية ، وضحالة المفاهيم الدينية عند هؤلاء المشائخ ومعلمي المدارس الإبتدائية ، الأمر الذي لا يمكن بحال أن يكون موجوداً بالنسبة لمكانة أصحاب الولاية الروحية عند أهل القرية لأنهم على الأقل يخشون بأسمهم الروحي ، وهذا فهم يتتجنبون استئثارهم وينقادون لإرشاداتهم .

والله الموفق سواء السبيل .

- (١) انظر كتابنا في التصوف .
- (٢) هو الصحافي المعروف أبو ذر الغفراني وكان مثلاً مبكراً للزهد في الإسلام .
- (٣) هو أبو يحيى مالك بن دينار كان عالماً راهداً لا يأكل إلا من كبه ت ١٢١ هـ بالبصرة .
- (٤) هو سفيان بن سعيد الشوربي توفي ٩٧ هـ - ١٦١ هـ .
- (٥) هو أبو علي الفضل بن عياض توفي ١٨٧ هـ .
- (٦) هو أبو سليمان عبد الرحمن بن عصبة الداراني ونسبة إلى داران إحدى قرى دمشق ت ٢١٥ هـ .
- (٧) هو أبو علي أحمد بن محمد الروذابي توفي سنة ٣٢٢ هـ .
- (٨) هو أبو الحسن محمد بن إسماعيل ، كان مريداً للمرسي السقطي وأصبح فيما بعد من كبار المشائخ ت ٣٢٢ هـ .
- (٩) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل وهو من أفراد الجيد توفي في بلدة جامع الري سنة ٢٩١ هـ .
- (١٠) هو بشر بن الحارث الحافى أصله مرور سكن بغداد وهو من الطبقات الأولى من الصوفية ت ١٢٧ هـ .
- (١١) هو أبو الخير الأقطع أصله من المغرب وقدم المشرق الصحابة ابن الجلاء وغيره ومات بمصر سنة ٣٤٦ هـ .
- (١٢) سورة الرعد آية ٢٨
- (١٣) حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٩ .
- (١٤) راجع كتابنا تاريخ الفكر الفلسفى « أرسطو والمدارس المتأخرة » .
- (١٥) راجع « تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أر مرذولة للبيروني .
- (١٦) راجع كتابنا في التصوف الإسلامي .
- (١٧) راجع عجائب الآثار للجعنى وقد نقد فيه التصوف في أكثر من موضوع ، كما أورد قصيدة بها أكثر من مائة بيت في نقد التصوف بسبب إنضمام الجهال إلى الطرق على عهده
- (١٨) دكتور شوق بشير عبد الجيد بحث تحت إشرافنا عن نقد ابن تيمية ومدرسته للتصوف
- (١٩) الجرجاني ، علي بن محمد : التعريفات ص ١٧٢
- (٢٠) القشيري ، أبي القاسم عبدالكريم بن هوزان : الرسالة القشيرية ج ٢ ح ١٦٤
- (٢١) سورة الأعراف ١٩٦
- (٢٢) المجوبي كشف المخجوب ج ٢ ص ٤٤٢
- (٢٣) سورة الكهف ، آية رقم : ٤٤
- (٢٤) سورة المائدة : آية رقم ٥٤
- (٢٥) الطوباني ، توفيق : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ص ٨٥ وما بعدها
- (٢٦) المجوبي : كشف المخجوب ، ج ٢ ص ٤٥١
- (٢٧) سورة يونس آية : ٦٢
- (٢٨) عبد الفتاح بركه ، الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية من ص ٦٦ إلى ص ٩٥

- = ٢٥٧
- (٢٩) سورة البقرة آية : ٤٥٧
- (٣٠) سورة النساء آية : ٤٥
- (٣١) سورة البقرة آية : ٢٦٩
- (٣٢) سورة البقرة آية : ٦٨٦
- (٣٣) الهمجوري : كشف المحبوب ج ٢ ص ٤٥٥
- (٣٤) سورة الفتح آية ١٨ (٣٤ مكرر) أبو تراب التخسي ، ماسه الحقيقي عسکر بن حصين كان من مشايخ خواصان ت : ٢٤٥ هـ
- (٣٥) أنظر كتابا «أصول الفلسفة الاشتراكية» المقدمة ص ٥ وما بعدها .
- (٣٦) عبدالفتاح بركه «الولادة عند أحكام الترمذى» ص ٧٠ وما بعدها .
- (٣٧) راجع ماسينييت ومصطفى عبد الرزاق «تعريف التصوف» ص ٢٣ : ٣٢
- (٣٨) سورة ف آية ١٦
- (٣٩) سورة المطففين آية ٢٤
- (٤٠) سورة يونس آية رقم ١٠
- (٤١) راجع احياء علوم الدين للمغزاوى ، التعرف للكلاباذى ، مدارج السالكين للمهروى الانصارى ، وكذلك أصول الفلسفة الاشتراكية للمؤلف
- (٤٢) هو عبدالوهاب بن أحمد الشعراوى شيخ التصوف المصرى في القرن العاشر الهجرى ت : ٩٧٣ هـ
- (٤٣) هو على الخواص أستاذ الشعرانى في الطريق ويقال أنه كان أميا لا يقرأ ولا يكتب إلا أنه من أرباب العلم المدى
- (٤٤) راجع كتاب «الأديان في أفريقيا» ت لوشيان وآخرين (جموعة الألف كتاب من ) من ص ١٢٣ : ١٥٣
- (٤٥) أحمد محمود : الإسلام في غرب أفريقيا
- (٤٦) سورة البقرة آية ٣٠
- (٤٧) محمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة ص ٢٢ وما بعدها
- (٤٨) Evanss Prichard "The Sinnusi of Cyranica"
- (٤٩) المرجع السابق
- (٥٠) محمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة ص ٥٠ : ٥٤

## ملحق ( ٢ )

مناقشة التفسير المسيحي للتصرف الإسلامي  
عند لويس ماسينيون وبالسبة للعلاج خاصة<sup>(\*)</sup>

(\*) محث القى في ندوة الجزائر الإسلامية في أغسطس سنة ١٩٨٧



## مقدمة عامة :

لقد سبق لنا في بحث آخر مقدم إلى هذا المؤتمر أن عرضنا لنشأة التصوف الإسلامي ، وأوضحنا بما لا مزيد عليه البداية الإسلامية الخالصة لحركة التصوف الإسلامي إنطلاقاً من الزهد عند الرعيل الأول من العباد والنساك والزهاد الذين أثروا الآخرة على العاجلة ، لاسيما بعد أن تفشت بين المسلمين موجات من الترف والتعليق بالدنيا إبان العصر الأموي .

ومع نهايات القرن الأول للهجرة بدأت تظهر بدايات حركة التصوف الإسلامي الخالص ، أو طبقة أوائل الصوفية الذين إستمدوا إنطلاقتهم الصوفية الأولى يطemuوا على علوم الهند وفنونها وتصوفها .

والحق أن الطبقة الثانية من الصوفية قد حاد معظم أفرادها عن طريق التصوف السنوي ، بعد أن غشيت الثقافة اليونانية بصفة خاصة الحياة الروحية والعقلية عند المسلمين ، وصحت هذه الثقافة آراء نقلت عن الفرس وعن الهند وعن الصابئة وعن الفنوصية بحيث تكون من كل هذا خليط مشترك سمي بالثقافة الباطنية التي ظهرت في صورتها المكتملة فيما بعد في رسائل أخوان الصفا ، وبدأت تنسج خيوطها حول المعتقدات الدينية الإسلامية ، فازدادت الفرق الإسلامية افتراقاً وتشعباً حتى ظهرت معها عوامل الهدم التي مافتئت تتتمر للإسلام السنوي ، وتحفز في حال الضعف للقضاء عليه مثلاً في الدولة العباسية ، ظهرت الأسماعيلية ، وأصحاب قلعة الموت ، وظهرت القرامطة ، وقامت الدولة الفاطمية الشيعية الأسماعيلية في مصر ، وأشتدت حركة الآثاث عشرية في إيران ، وأمتدت الزيدية حتى اليمن ، ثم مالت أن حدث الانشقاق الكبير للدروز عن الأسماعيلية الفاطمية .

ومن الطبيعي ان يكون للمسيحية خطها في عملية التأثير . لاسيما وأن معظم النقلة السريان للفلسفة اليونانية كانوا من المسيحيين الذين ترجموا بعض المصطلحات اليونانية الأصل بمح토ى مسيحي كما نقلوا تاسولات أفلوطين فأصبحت المبادئ الثلاث عندهم وهي الواحد والعقل والنفس ، أقانيم ثلاثة متطابقة مع الثالوث المسيحي الأقدس ، بل لقد أكتشف بول كراوس<sup>(١)</sup> أن صوفية المسلمين والمسيحيين على السواء قد أستخدموا تصايعيه من تاسوعات

أفلاطون يذكره صاحب الفهرست والقططي وابن أبي اصيوعة وسائر المسلمين حيث يقول :

« أني ربما خلوت بنفسي وخلعت قميص ( بدني ) وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليص بدنها ، والرجوع إلى ذاتها ، والترقى إلى العالم العقلى ، ثم إلى العالم الإلهى حتى صارت في موضع البهاء والنور الذى هو علة كل نور وجاء »<sup>(٣)</sup>.

وعلى أية حال فإننا لا يمكن أن ننكر تأسُّل الأثر المسيحى إلى التصوف الإسلامى في هذه الفترة — أي بعد القرن الأول للهجرة وبدايات القرن الثاني — ذلك لأنَّ القرآن الكريم قد أشار إلى أنَّ من أهل الكتاب — ويقصد المسيحيين — رهباناً وقسيسين وأئمَّة لا يستكرون<sup>(٤)</sup>.

وكذلك فإنَّ رهبانَ المسيحية هم الذين أرهضوا بظهور النبي أَحْمَد ، وكانوا يعلّون صفاتَه وموعد ظهوره على الناس ، وكانت الْبِعَيْنَ المسيحية تنتشر بين العرب ، ولا سيما وقد كان من العرب الذين أسلموا من بني غسان في الشام مسيحيين ، وظل بعضُهم يدين بالْمِسْحِيَّة حتى الآن .

وقد قامَت مناظرات بالفعل بين علماء الكلام المسيحيين وعلماء الكلام المسلمين في المفاضلة بين المسيحية والإسلام ، وهذا يعني أنَّ المثقفين المسلمين كانوا يعلمون تماماً حقيقة الدين المسيحى .

ولكن الإسلام في نشأته الأولى ، وكان يحمل العوامل الأيديولوجية والعقائدية المضادة للْيهودية والمسيحية من حيث أنَّ المعتقدين هاتين الديانتين قد حرفوا في كلامِ المقدسة ، هذا فضلاً عن استككاف الجماعة الإسلامية الأولى من أن تتأثُّر بأى من تعاليم أو تقاليد دين يناصبها العداء ..

وهكذا فإننا نتمسّك بالرأى القائل بأنَّ التصوف مثل علم الكلام وأصول الفقه وعلم التفسير ، كل هذه علوم قد نشأت نشأة إسلامية خالصة في إطار من المضادة الخامسة والواضحة للْمِسْحِيَّة الملفقة وغيرها من الأديان المغایرة للإسلام ، على أنه يسلو أنه بعد أن استقرت قواعد الشريعة الإسلامية في القرن الأول للهجرة ، أن المسلمين قد استنام بعضهم لقبول التأثيرات الأجنبية

سواء من الداخل أو من الخارج ، وكانت هذه التيارات المعارضه للإسلام سبباً واضحاً في التمزق الإسلامي ونشأة الفرق الضالة .

وكذلك فإننا نرى أن التأثير المسيحي مثله كأي تأثير فارسي أو هندي أو يوناني قد أخذ طريقة إلى العلوم الإسلامية بعد فترة الأصالة الأولى للعقل الإسلامي إبان القرن الأول المجري .

### الأتجاه المسيحي في تفسير التصوف عند ماسينيون :

لقد كان ماسينيون مثله مثل غيره من المستشرقين يتمسّك منذ أول مقال له في التصوف سنة ١٩١٢ في مؤتمر آثينا للمستشرقين ، وفي مقاله ( أنا الحق ) الذي شرح فيه مضمون هذه الشطحة الحلاجية التي كانت من أولى العبارات التي دفعت بمسينيون إلى البحث العميق في فكر الحلاج بعد عودته من بغداد في تلك السنة ، فكان ماسينيون يتبنّى الرأي القائل بأن التصوف الإسلامي قام على أسس مسيحية منذ نشأته ، ويبدو هذا من خلال معظم ما كتبه في التصوف الإسلامي ولاسيما رسالته للدكتوراه عن عذاب الحلاج La Passion Al-Halloj d' ، ويتفق البارون كارادي فو معه في هذا الرأي ، بينما يتمسّك مستشرقون آخرون من أمثال هورتن ونيكلسون وجولدزير وغيرهم إما بخضوع التصوف في نشأته للتأثير الهندي أو للتأثير الفارسي أو للتأثير اليهودي أو اليوناني السكندرى أو الغنوسي .. إلخ .

وكل فريق من هؤلاء يدافع بحجج واهية عن موقفه حتى خرجت مواقف التصوف من حوزق الفكر الإسلامي ، وأصبحت مرتبطة كل الارتباط بفكرة أجنبى مستورد سواء في النشأة أم في التطور

والحق أن التصوف - كما ذكرنا - نشأ في بيئة إسلامية خالصة بسبب من الكتاب والسنة قبل أن تلتحق به عوامل التأثير الأجنبية ، بل إنه حينما التأت به هذه العوامل ولاسيما من خلال ما يسمى بالحركة الباطنية المسمومة ، بدأ التصوف بعد ذلك يتبنّى مواقف غير إسلامية وغير سنية مثل مواقف أصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ، ويؤرخ لظهور هذه المذاهب منذ الشيل والبسطامي والحلاج مروراً بالسهروزدي الإشرافي ثم ابن عربي والجعيلي وابن عين وابن عفيف الدين التلمساني وغيرهم .

وما يذكر أنه حتى أصحاب المواقف السنية في التصوف مثل السراج وأبي طالب المكي والغزالى والشاذلى وابن عطاء الله السكندري قد تدخلت في مذاهبهم بعض المصطلحات الصوفية الباطنية دون أن يفطنون إلى خطورتها ، بل لقد دافع بعضهم عن شخص مثل الحلاج كأفعال الغزالى وأبو العباس المرسي فيما بعد .

ويبدو أن ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوف بذلك الرأى القائل بأن التصوف الإسلامي قام على أساس مسيحي رغم أنه يتساءل عما إذا كان الحلاج قد تأثر بأصول ما نوته أم لا كما سرر فيما بعد ، وما يدل على تمسك هذا بالتأثير المسيحي أنه في تفسيره للأية الكريمة ﴿ ثم قفينَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرْسَلَنَا وَقَفِينَا بِعَيْسَى بْنِ مُرْيَمْ وَآتَيْنَا الْأَنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ، وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَا هَا عَلَيْهِمْ إِلَّا إِبْتَغَاءَ رَضْوَانَ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَ رَعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آتَنَا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسْقُونَ ﴾<sup>(٤)</sup> وهو يفسر هذه الآية بأنها لا تدعوا إلى تحريم الرهبانية على الرغم من الحديث الشريف القائل « لا رهبانية في الإسلام » ويرى ماسينيون أن هذا الحديث متتحول ذاهبا إلى أنه إبتداع حوالى آخر القرن الثاني للهجرة لكي يؤكد تفسير الآية السابقة والذي يستتر وينبع الرهبانية في الإسلام .

ومن الذين يؤيدون هذا الرأى كما يقول ماسينيون ، الجنيد وابن مجاهد وغيرهما ، وكان المفسرون قبل ابن مجاهد يقولون بأن هذه الآية لا تدعو إلى صریح التحریم ، ولكن بعد إبتداع الحديث المذكور أخذ المفسرون يؤيدون دعوى التحریم ومن هؤلاء ابن الجوزي والزمخشري .

والحق أن نظام الزهد عند المسلمين كان يختلف كثيراً في شأنه عن نظام الرهبنة في المسيحية ، في بينما يحيا الرهبان حياة الرهبانية ، ويكتنعون عن الزواج ويتقعرون في الأديرة المنعزلة ، ويقطدون عن التكسب ، نجد أن إلزهاد المسلمين كانوا يتأسون بقوله تعالى ﴿ وَلَا تَسْنُ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾<sup>(٥)</sup> ثم أنهم يقبلون على المكب طلباً للرزق ، ولا يتنتظرون الإحسان والنفقة من جيوب المؤمنين ، ولا يتواكلون بل إنهم يتوكلون على الله ، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات التي ظهرت فيما بعد لدى صوفية مسلمين يعيشون على

أموال الإحسان في الربط والزوايا والتکايا والخانقاوات كالملامية والقادرية والنقبشيندية .. إلخ .

### التفسير لموقف الحلاج الصوفي :

من الغريب أن يكون هذا هو موقف الحلاج الخارج عن ثياب التصوف السنى مع أنه تلمذ على الجنيد البغدادي ت ٢٩٨ هـ - ٩١٠ م ، وعلى سهل بن عبد الله التسترى ت ٢٨٣ هـ - ٨٩٦ م ، وهذان الشیخان كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة في تصوفهما ، إلا أنها يجب أن نلاحظ أولاً أنه قد نشأ في بيئة كانت تبعق بالتيارات المحسية ، بل لقد كان جده مجوسيا ، إذ هو أبو المعیث الحسین بن منصور ابن مَحْمَی البیضاوی ، ولد في قرية الطور في الشمالي الشرقي من مدينة البيضاة إحدى مدن مقاطعة فارس بإیران خر سنة ٢٤٤ هـ - ٨٥٧ م ، وكان صلبه في عام ٣٠٩ هـ الموافق ٩٢١ أو ٩٢٢ م وكان محى جده هذا مجوسيا ، ومن ثم فإن الحلاج كان قریب عهد بالإسلام .

ويلاحظ أن الحلاج كان قد تعلم في صباح في كتاتيب واسط بالعراق حيث كانت حركة الزنج على أشدّها ، وهي حركة إنقلاب إجتماعي ضد السادة من أمراء وأثرياء العرب ، وكذلك فقد تفشلت الدعوى القرمطية في عصره إلى أن تم الإستيلاء القرمطية على الحجر الأسود في مكة بعد وفاة الحلاج بنحو ثمانية سنوات ، وما يدل على أنه كان على اتصال بالحركة الإمامية أنه في السنة التي ظهر فيها أمر الحلاج وأنشر وهي سنة ٢٩٩ هـ قامت الدولة الفاطمية<sup>(١)</sup> ، وكان الحلاج كأنه يتحقق قيام هذه الدولة ويقول لمريديه « لقد آن أوان أذانك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوظة بأهل الأرض والسماء ، ليكشف الحق فتاعة ، ويحيط العدل باعة »<sup>(٢)</sup> .

وكذلك فإننا نجد أن تعاليم إخوان الصفا الإمامية قد تضمنت الكثير من آراء الحلاج على الرغم من أن هذه الرسائل ظهرت عام ٣٥٢ هـ أي بعد وفاة الحلاج بنصف قرن تقريباً ، إلا أنه من الواضح أن الدعوى الإمامية كانت موجودة ومنتشرة بين الدعاة منذ إنطلاقهم بعد هروب محمد بن إسماعيل

وإستان الأنمة إلى مرحلة الظهور التي تجلت في الدولة المهدية في شمالي إفريقيا ، ثم في الدولة الفاطمية فيما بعد .. وهذا يدل على أن موقف الحلاج الحقيقي إنما يستند من التيار الباطني المتمثل في رسائل إخوان الصفا ، وأن هذا التيار كان يهدى سياسياً الدولة العباسية المريضة في ذلك الوقت عن طريق التكالب مع الجناح العسكري للإسماعيلية والتتمثل مع الفرمطية الفارسية المحسوبة .

وما يؤكد إناء الحلاج للترعنة الشعوبية الفارسية أن التفسير المسيحي لمواقفة عند ماسينيون كان مؤقتاً بالنسبة للحلاج نفسه ، كما سرى أنه كان متصرفاً متعصباً لفارس ولتفكيرها مثل السهوردي الإشراقي الذي يذكر في كتابة المطارات أن فارس هي مصدر حكماء الإشراق ، وأن منهم فتن بيضاء — أي الحلاج — الذي استقى الخمرة الأزلية من موطن الحكمية الفهلوية — أي فارس القديمة — ، ويعنى ذلك أن مذهب الحلاج الحقيقي إنما يقوم على أساس من الزرادشتية الفارسية أو نحلتها المتأخرة بالمانوية ، وليس على أساس مسيحي كما يرى ماسينيون .

ومع هذا فإن موقف ماسينيون ينبع بالتفسير المسيحي لوقف الحلاج حيث يقول : « وفي وسط هذا كله — أي في وسط الجمع الكبير الذي كان شاهداً على صلب الحلاج — نرى الحلاج مصلوباً خارجاً عن طوره ، مظهراً للجميع من فوق مقصلته في تلك الليلة ، وهو في حال من الوجد تجاوز ببدنه حد الموت ، كشخصية المسيح الحالدة كما وصفها القرآن ، وكأنه الصورة المعبرة المسجلة فيها روح الله ﷺ وما قتلوه وما صلبوه . ولكن شبه لهم ﴿١﴾ .

ولكن فرقاً كبيراً بين المسيح وبين الحلاج ، فلم يكن الحلاج نبياً كالمسيح ولكنه صوفي من المؤمنين غير المترددين بالوحى الإلهي ، فكيف يمكن أن يساوي بينه وبين نبي الله عيسى بن مرريم ، إلا أن يكون ذلك بتأثير إسماعيلي يجعل من الأنمة وأقطاب المتصوف حكماء متألهين كما هو الحال عند السهوردي وأتباعه كما سرى ﴿٢﴾ .

ويستمر ماسينيون فيقول أن : « حافظ الشاعر الفارسي قد أعجب بالحلاج العاشق الذي جعله الصليب متعلقاً كل التعلق بشوقة ، بل إن حياة

الخلج نفسه — كما يقول ماسينيون — قد اعتبرت بعد موته كشهادة كافية على أن العاشر المصلوب في حياة وبعث فعلاً ، وأن النقوس العاشرة التي بدأ نفسمها لدرجة أكبر صارت أقرب على الاتحاد بالله ، وقد قال الشافعي أنه لا مهدى إلا المسيح ، ومن ثم فيكون الخلاج هو حاكم يوم الدين ، وسيذبح الشريعة النهاية في صورة إشعاع إلهي مع إستواء على العرش مزدوج أرضي وسماري «<sup>١٠</sup>».

ولم يرد في التراث ما يدل على أن الخلاج هو المهدى هو المتظر حتى يمكن أن يثبت النص الذي أوردته ماسينيون عن الشافعي من أن لا مهدى إلا المسيح ، وجميع الفرق ترب لها مهدياً يأتي في آخر الزمان ليرسى دعائم الشريعة والعدل ويرفع الظلم عن الناس .

ويستمر ماسينيون في دعواه عن مسيحية الخلاج قائلاً بأن نظام الأبدال في التصوف الإسلامي — أي دعائم العالم المستوره من الأولياء كما يقول الخلاج — إنما يتفق مع ما تقول به المسيحية من النقوس الملكوتية التي تشارك في العطف ، وتعوض وتقوم مقام المسيح في عدابة الفادي ، وهي بمثابة قمم روحانية تتطل راعية ويشرفه على الطقوس الشعائرية في كل عصر من العصور الكنيسة ، وهذه هي النقوس العاشرة ، أي الأبدال عند المسلمين ، تلك التي تلعب رسالة الدعاء والتألم من أجل الجميع وهو دعاء بالصلاح موحى به من الخضر أو النبي يائس ، وهذه النقوس تستمر في ترقيتها وترقية غيرها بالشفاعة عند موتها ، ولا يستطيع الفشل أو الموت للقضاء نهائياً على الإرادة الطيبة التي وتم تكتمل عند النقوس الحالية ، وكان الأبدال عند المسلمين — وهم مشائخ التصوف — هم الذين يأخذون يد النقوس العاشرة ، أي المربيين يترقون في السلم الصوفي .

وهكذا فإنه على الرغم من العبارات التي يستخدمها ماسينيون في وصف موقف الخلاج بأنه مسيح عصره — على الرغم من ذلك — فإنه الخلاج قد مضى في طريقة الصوفي ، وربما أعطى لنا غودجا للقطب الصوفي في صورة المسيح ، إلا أن المسيح إنما يخلص البشر من الخطية الأصلية مرة واحدة ، ولكنه لا يوكل أمر الخلاص إلى أبدال أو مشائخ التصوف برعون الصوفي في صعوده

التاريخي نحو الحضرة الإلهية ، وسنرى كيف ان الحلاج - كغيره من الصوفية — لا يتم التظاهر لديه مرة واحدة كما يحدث بالنسبة للخلاص المسيحي ، بل لابد أن يترقى المريد في تطوره خلال أربعين مقاماً صاعدة سندكرها فيما بعد .

ومع هذا كله فإن ماسينيون يمضي في محاولة إثبات دعواه بمسيحية الحلاج فيقول : « لقد حقق الحلاج أسطورة جبل الجُلْجُلَة ، هكذا قال لإحدى المسيحيات أحد رجال الدولة التركية بلهجة لا تخلي من التهكم ، وعندها كما عند غالبية المسلمين فإن المسيح لا يمكن أن يكون قد تألم ولا قتل على الصليب ، ييد أن الجلجلة هو الآخر عند المسيحي أسطورة طالما لم يشارك في الصلب بجهة ، وقد رأينا أن موت الحلاج ثبت عند كثير عند كثير من المسلمين المتفقين في التزعة الصوفية أنه لابد من التألم من أجل الخلاص ، وأن الصليب فداء وخلاص ، وأن منحني حياة الحلاج كلها ومناظر محاكمة تجعله يشبه المسيح ظاهرياً »<sup>(١)</sup> .

ويستطرد ماسينيون قائلاً ولكن أكان الحلاج يشعر إبان حياته بأنه سيتهي كا انتهى المسيح !! لاشك — كما يقول ماسينيون — ان انتظاره للمسيح أو المهدى أو الحاكم لكي يظهر في شخصه يبدو في مواقفه منذ نذرته في مكة حتى حريقه المطفأ باسم المسيح حتى نار السبت المقدسة بمدينة القدس ، وهذا لا يعد شيئاً مذكورة بالقياس إلى تحوله القلبي الصامت ، وإيمانه بتبادل العشق مع الله ، ذلك العشق الذي يمنحه الله للناسوت منذ زمن حكم الملائكة ، وهو أيضاً الحب الذي تتمثل في الهوية الواضحة بين الكلمة المخالقة والكلمة المخلوقة ، والتي تمثلت في صورة المسيح وهو في طريقه إلى بستان آلامه ، الأمر الذي تعرض من أجله الحلاج لقصوة الأحكام الشرعية ضده<sup>(٢)</sup> .

وهكذا نرى كيف ان ماسينيون يتمسك بمسيحية الحلاج مع أنه يذكر أنه عندما قال : « أنا الحق » كان كأنه أعلن شهادة بإباحة دمه للأخرين ، وهو في هذا يقف نفس الموقف الذي سيقفه الصوفية فيما بعد ، والذين لم يقل أحد أنهم تأثروا بـ المسيحية بصفة خاصة فعل السهروردي الإشرافي الذي يقول في مطلع قصيدة له .

بالسر إن باحوا تباح دماء العاشقين تباح  
وكذا دماء العاشقين تباح

و كذلك فإن الحلاج هو الذي طلب أن يتزع «أناه» حتى يكون «هو»  
هو «أي ألا يكون مع الله بالمعية بل أن يتحقق في الله بزوال آنيته ويظهر ذلك  
من قوله :

يسي ويسنك إني ينazuنى فائزع بفضلك إني من السين .

على أن موقف ماسينيون المذهلي من مسيحة الحلاج لم يقف عند رأي  
يسوقه في كتبه ، بل كان ماسينيون دائم الذكر للشهيد الحلاج والترجم غاية  
كنائس النصارى ، وما يذكر أنه كلف القدس العراقي دهان المؤصل المقيم في  
باريس في ربيع سنة ١٩٥٣ بإقامة قداس خاص على روح الحسين بن منصور  
الحلاج في الكنيسة التي يشرف عليها هذا القدس في العاصمة الفرنسية .. وقد  
دهش القدس دهان من هذا الطلب لأن الحلاج في نظره يُعد مسلماً والكنيسة  
مسيحية ، فكان جواب ماسينيون : «أن الحلاج رجل متصرف روحي ،  
 وأن فوارق الأديان لا يحسب لها حساب في حالته »<sup>(١٣)</sup>.

### حقيقة موقف الحلاج الصوفي :

الحقيقة أن الحلاج مثل غيره من الصوفية ، وضع لطريقته الحلاجية  
معراجاً صوفياً مؤلفاً من المقامات والأحوال ، فهو يقول في طاسين الصفاء  
فقرة رقم ١ «الحقيقة دقيقة ، طرفها مضيقة ، فيها نيران شهيبة ، ودونها  
معازة عميقة ، الغريب سلكها ، يختر عن قطع مقامات الأربعين مثل ...»<sup>(١٤)</sup>  
وهنا يذكر الحلاج أول المقامات وهو مقام الأدب ، وينتهي بمقام الهدایة ،  
والبداية ، ويقول أن الهدایة هي مقام أهل الصفاء والصفوية ، ولكل مقام  
معلوم ، مفهوم وغير مفهوم .. وكأنه يشير هنا إلى الفرق بين الحال والمقام ،  
فيينا نجد أن المقام كسبى معلوم ومفهوم .. نجد أن الحال وهبى وغير مفهوم ،  
لأنه تفضل من جانب الحق تعالى .

ثم يمضي الخلاج في دعوah الصوفية ، فيبين لنا نظرته في حلول الناسوت باللاهوت فيقول على لسان الحق تعالى :

دخلت بناسوتى لدبك على الخلقت ولولاك، لا هوئي، خرجت من الصدق<sup>(٢٠)</sup>

وكذلك يقول :

سبحان من أظهر ناسوته سر من لا هوته الشاقب  
ثم بدا في خلقه ظاهرا<sup>(٢١)</sup> في صورة الآكل والشارب

ويقول أيضا في معنى الحلول : أنا من أهوى ، ومن أهوى أنا  
نعن روحان حلنا بدننا<sup>(٢٢)</sup>

وأيضا يقول :

ذكره ذكرى وذكرى ذكره هل يكون الذاكران إلا معا؟!<sup>(٢٣)</sup>

ويقول كذلك :

جيلت روحك في روحي كما  
إذا مسكت شيء متشتت<sup>(٢٤)</sup>  
يجيل العابر بالمسك الفتن

ما زلت روحك روحي  
فأنت أنت كأن<sup>(٢٥)</sup>  
في دنسوى وبعـادي  
كـ أـنـي مرادي<sup>(٢٦)</sup>

وأيضاً :

وكذلك يقول في الحلول أيضاً :  
ما زلت روحك في روحي كما  
تمزج الخمرة بالماء الرُّلال<sup>(٢٧)</sup>

## أنت ملا شك فسبحانك سبحانى<sup>(٣)</sup>

ونجد في الفقرة السابعة عشرة من الديوان موقفاً كأنه ينفي فيه الحلول كي يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء ، وهذا موقف إسلامي أصيل في التصوف يتميز به عن كل ضروب التصوف الأخرى حيث يقول :

فقي فقائى فا فقائى      وفي فقائى وجدت أنت  
في حمو أسمى ورسم جسمى      سألت عنى فقلت : أنت<sup>(٤)</sup>  
وهذا إنما يشيران إلى أن ثمة أنت — أى الله — هو الموجود على  
الحقيقة ، فليس هناك حلول لناسوت في الاهوت ، أو الاتحاد بين النفس  
الإنسانية والنفس الإلهية .. وسيصل المدى بالحلاج إلى أن يتبين إلى نظرية  
«الهو هو» كصورة للتجلی الإلهي يستناداً إلى ما ورد في الأثر — كما ذكر  
ماسينيون — من أن الله تعالى قد خلق الإنسان على صورته .

وهكذا فإن القول بأن الحلاج حلولي لقوله بحلول الالاهوت في الناسوت ،  
 وأنه لذلك يعتبر مسيحي المذهب ، لا يمكن أن يكون هذا هو الهدف النهائي  
لذهبه سواء قلنا بالحلول أو بالاتحاد ، ذلك أن هذه المواقف المؤقتة في حركة  
الحياة الروحية المستمرة للحلاج إنما ترتبط بترقيه التدريجي في طريق المواجهة  
الروحية ، وأن القول بالحلول عند الحلاج هو موقف مبكر على طريقه إلى  
القول بالاتحاد ثم إلى وحدة الشهود ، وقد فسر كل من البلخي وصاحب  
عوارف المعارف موقف الحلاج بأنه موقف مسيحي حلولي ، وأشار ماسينيون  
إلى أن تلامذة الحلاج والسامية والناصرية والدروز استخدموها فكرة الحلول  
وأشاروا إلى فكرة التور الشرمنشعي الحلاجية ، والتي قالت السامية بأنها  
ستظهر يوم القيمة في صورة آدمية محمدية .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن نظرية حلول الالاهوت في الناسوت قد  
اختفت بعد ذلك نحو قرنين من الزمان ، ثم ظهرت بعد ذلك في القرن السابع  
عند ابن عربى وغيره من الصوفية ، ولكنها إنحذت معنى جديداً يتحول به  
الحلول إلى اتحاد مطلق فيصبح الالاهوت والناسوت مظهرين لوحدة واحدة

تراها من ناحية لا هوتا ، ومن ناحية أخرى ناسوتا ، ولكنها في واقع الأمر حقيقة واحدة مطلقة فهذا الوجود الصغير هو سر الوجود الكبير ، فتكون هناك مقابلة بين العالم الأصغر والعالم الأكبر ثم تظهر نظرية الإنسان الكامن عند الجيل ٨٢٦ مـ لكي تعبر تماماً عن تطور نظرية المهو هو الحلاجية ، ويتمثل هذا في طاسين السراج عند الحلاج الذي سيقترب كثيراً من موقف الجيل ، ويتقدم بعيداً عن القول المبكر بالحلول عند الحلاج الذي وقف عنده أمثال البيزروي وغيره من الذين قالوا بأن روح الإنسان هو العقل الفعال مصدر الإشراق مما لا يتفق تماماً مع الموقف الحقيقي للحلاج وانتهائه إلى الاتحاد كـ قوله :

ما إلـيـه من المسـالـك طـرق لابـس ذاتـه فـماـمـ فـرق بـتـشـعـشـعـنـ ، وـالـطـوـالـعـ بـرـقـ <sup>(١)</sup>	خـصـنيـ وـاحـدـيـ بـتوـحـيدـ صـدقـ فـأـنـاـ الحـقـ حـقـ الـحـقـ حـقـ قد تـجـلتـ طـوـالـعـ زـهـرـاتـ
إنـقـسـمـ المـرـمـوقـ لـلـوـافـقـ <sup>(٢)</sup>	وـقولـهـ أـيـضاـ :

فـيـ فـلـوـاتـ الدـنـوـ أـهـمـيـ فـمـاـ تـجاـوزـتـ حدـ رـسـميـ <sup>(٣)</sup>	حـتـىـ إـذـاـ جـزـتـ كـلـ حـدـ نـظـرـتـ إـذـ ذـاكـ فـيـ سـجـلـ
--	---

وهذان البيتان بالغا الدلالة على نظرية الاتحاد الحلاجية أو نظرية المهو هو التي هي الغاية الأخيرة في مذهب الحلاج ، أما قوله :

عـلـىـ دـيـنـ الـصـلـيـبـ يـكـونـ موـتـيـ فـإـنـ هـذـاـ لـاـ يـعـنـيـ أـبـدـاـ يـشـيرـ إـلـيـ الـمـسـيـحـيـةـ أـوـ يـعـنـقـهاـ ،ـ بـلـ كـمـ يـقـولـ أـبـوـ العـبـاسـ	وـلـاـ الـبـطـحـاـ أـرـيدـ وـلـاـ الـمـدـيـنـةـ <sup>(٤)</sup> الـمـرـسـيـ شـيـخـ التـصـوـفـ السـكـنـدـرـيـ أـنـ الـحـلاـجـ تـبـأـ بـوـتـهـ مـصـلـوـبـاـ عـلـىـ طـرـيقـةـ
---	--

المسيح ، ولذلك فهو لا يقصد المديات نسبية ، بل يقصد على طريقة صلب المسيح سأموت ، وكذلك قوله :

كفرت بدين الله والكفر واجب      على ، وعند المسلمين قبيح <sup>(٣٨)</sup>

فإن الصوفية يقولون إن هذه إشارة منه إلى إيمانه الخاص ، فهو يكفر بدين العوام ويقصد بهم المشبه لله بخلقه ، أما هو فقد بلغ به التزير لله مداده الأسمى ، ولذلك فإنه يرى أن الكفر واجب بدين المشبه من العامة ، وهذا فهو لا يقول وعند المؤمنين قبيح بل يقول وعند المسلمين ، والإيمان أرفع منزلة من الإسلام .

ويبدو أن الصوفية الذين تسامحوا مع الحلاج فقبلوا تفسير مثل هذا البيت وغيره على التحو الذي أوردهنا وقد غفلوا عن أن هذا البيت قد يخفي وراءه اتجاهها مانويًا خطيرًا على ما سنرى عند تحليتنا لماذهب الحلاج الصوفي ، فهو لم يقل كفرت بدين الحق ، بل قال أنه كفر بدين الله وأن هذا واجب عليه ، ومطلق الألوهية لا تشير إلى تشبيه أو غيره بل الله من الناحية العامة متزه عن المكان والزمان والجهات والتعجز .. إنما هكذا برى المؤمنين العاديون غير الصوفية ، ولكن الحلاج لا يتجه في نهاية مذهبه إلى الألوهية بالمعنى الذي نفهمه ، وهو غيرية الله خلقه ، وأن الألوهية والخلوقات لا ينافيان ، بل إنه يتوجه إلى معنى آخر ليست صورته هي الصورة الإلهية التي نؤمن بها ، بل سنرى كيف أن هذه الصورة ستتصبح هي التور الشعشعاني أو النور الحمدي الأزلي ، لأنه هو النور الذي تتطابق معه الأئمة أو الحكماء المتألهين ، فهو الذي يتشخص في صورة الأئمة ، ويرأس الكون ، وفي مقابله أو ضدّه يوجد إبليس إلى الفتنة العارمة الغارمة ، إلى الشر .

وعلى هذا فإن الحلاج يرى أن مثل هذا الاعتقاد الذي يبطنها هو قبيح عند المسلمين ، ولكنه واجب عليه من حيث أن التقابل واضح كما سنرى في الضوابط بين أحمد وإبليس أي بين النور الحمدي ، ورياسة إبليس وفتوره ، وستعلمه على زمان أي بين الخير والشر ، وما قرنا الوجود الأزلين الأبديين

عند المانوية على الرعم من انجاهه إلى التسلیم بوجود مجل للحقيقة التوریة تتحقق منه فيما يسمى بوحدة الشهود .

وأيضا فإن الحلاج كغيره الصوفية يؤمن بوحدة الأديان فيقول :

فالفيتها أصلأ له شعب جما  
يصد عن الأصل الوثيق ، وإنما  
جميع المعالى والمعانى فيهما<sup>(٣)</sup> تفكرت في الأديان جدّ محق  
فلا تطلبن للمرء دينا ، فانه  
يطالبه أصل يعبر عنده

وهنا نجد الرد على الذين يقولون بمحبحة الحلاج ، إذ أنه في هذه الآيات الثلاثة يعبر عن رفضه لك الأديان وكأنه يقول كما قال ابن عربى فيما بعد :

أدين بدين الحق أمي وجدته فالحق دين——ي وإيماني .  
وكذلك فإننا نراه - أي الحلاج - يشير إلى الغيبة عن الذات ، وإلى ما يشبه وحدة الشهود فيقول :

وغاب عنى شهود ذاتي بالقرب حتى نسيت إسمى<sup>(٤)</sup>  
وقد حاول المؤيدون للحلاج والموافقون لمذهبة في التصوف من أمثال فريد الدين العطار صاحب المنظمة الحلاجية الكبرى ، وكذلك الغزالى وابن عربى وابن سبعين ونصر الدين الطوسي وابن الرازى وجلال الدين الرومى وأبو العباس المرسى حاولوا أن يتشفعوا للحلاج في عباراته التي يوحى ظاهرها بالمرور عن الدين مثل قوله « أنا الحق » وقوله « ليس في الجنة إلا الله » والإشارة بقوله « سبحانه » بأن هذه شطحات صوفية ، وأن الصوفى حينما يكون في حال الغيبة يرى عوالم من النور في الحضرة الالهية يعجز عن التعبير عنها عندما يعود إلى حال الصحو فتظهر عباراته في صورة طيش ورعونة لا تسجم في ظاهرها مع الشرع ، وهذا فيجب عدم الاعتداد بها لأنها لا تشير إلى معتقده الباطنى الحقيقى الذى يدل دلالة واضحة على تمام التوحد .  
والحق أن أمثال هذه العبارات إذا أضيفت إلى أقواله الأخرى إنما تشير إلى

عده اعتناد بآسلمات الدينية وعدم احترام لقواعد الدين وأصوله فليس في الدين نوعان أو ثمودجان أحدهما للعامة والآخر للخاصة ولاسيما في تفسير التوحيد ، فهو مثلاً يستبعض عن الحج إلى بيت الله بما يسمى بحج الهمة وكذلك فقد قال عمر بن عثمان أنه يمكنه أن يقول أو يؤلف مثل القرآن ويتكلم به ، وقال أبو بكر بن مشاد أنهم وجدوا مع الحلاج مخلة كانت لا تفارقه لا بالليل ولا بالنهار ، فوجلوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه .. من الرحمن الرحيم إلى فلان ابن فلان وحيثما عرض عليه قال هذا خطري وأنا كتبته .. فقالوا له كنت تدعى النبوة فصرت تدعى الربوبية !! فقال لا أدعني الربوبية ولكن هذا عني الجمع عندنا هل الكاتب إلا الله واليد فيه آله !! .

ويذكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد صورة تفصيلية لمحاكمة الحلاج وادعاء لفقهاء عليه حتى صلب وأحرق جسده ، وفُرِّ رماده في نهر دجلة .

### الاتجاه الفارسي الشعوري عند الحلاج :

وإذا كان الحلاج مثله مثل الصوفية يتدرج في الطريق الصوفي لكي يصل إلى عين اليقين ، بحيث تكون كل هذه مواقف مؤقتة لديه فإنه يظهر في الطواسين بصورة أخرى نهاية يتبين منها كيف أنه يستر وراء نظرية النور الحمدي لكي يعرض للثنائية الفارسية المانوية بين الخير والشر ، وقد أشار ماسينيون إلى إحتفال تأثر الحلاج بالمانوية ، ولكنه مضى — أي ماسينيون — في موقفه المتزمن الذي يفسر فيه موقف الحلاج الصوفي بأنه مسيحي خالص للدرجة أنه يتمسك بإنتهاءه للكنيسة على الرغم من أنه صاحب نظرية وحدة الأديان كما يعترف بذلك ماسينيون نفسه .

وفي الطواسين يخصص الحلاج طاسين السراج للكلام عن الحقيقة الحمدية الأزلية ، وهو لا يقصد بها صورة محمد البشرية التي تكلم عنها الإسلام فيقول :

«أنوار النبوة من نوره يرزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور نور ، وأظهر ، وأقدم في القوم سوى نور صاحب الكرم »<sup>(١)</sup>.

ويقول : « .. وجوده سبق العدم ، وأسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل

adam .. وهو سيد البرية الذى اسمه أَحْمَد ولغته أَوْحَد «<sup>(٣٣)</sup>».

ويقول : « لم يزل كان ، كان مشهوراً قبل المخواudit والكداين ، والأكون ، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل ، وبعد البعد ، والجواهر ، والألوان ، جوهرة صفوى ، كلامه نبوى ، علمه علوى ، عبارته عربى ، قبيلته لا مشرق ولا مغربى » «<sup>(٣٤)</sup>».

ويقول أيضاً : هو الأول في الوصلة ، هو الآخر في النبوة ، والباطن بالحقيقة ، وما وصل إلى علمه عالم ، ولا اطلع على فهمه حاكم » «<sup>(٣٥)</sup>».

وأيضاً : « الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنّه هو ، وأنّي هو ، وهو هو » «<sup>(٣٦)</sup>».

وكذلك : « أظهر مقاله ، أبرز أعماله ، أشاع برهانه ، أنزل فرقانه ، أخلق لسانه ، أشرق جنانه .. » «<sup>(٣٧)</sup>».

وبهذه الصورة يصف الحلاج النور الحمدي أو النور الشعشعاني ، ويجعله هو الحقيقة الكبرى في الكون بهذه الصفات التي أشار إليها في طاسين السراج ، وهو يقصد بلسانه العربي أنه أنزل القرآن باللغة العربية ، ولا يقصد به النبي محمد البشرى عليه الصلة والسلام ، فعنده أن الأولياء هم الأبدال أو الأقطاب ، وهم الذين يتوحدون ويدفع الحق بالحق ، وهم أرفع درجة من الأنبياء وهم الحكماء المتألهون ، وهذا هو رأى الإسماعيلية في أنتمهم لم يخرج عنه الحلاج ، فالآئمة عندهم موجودون منذ الأزل وإلى الأبد في صورة نجل من قبس نوراني من النور الحمدي الذي هو عينة الحق الأول .

ويشير الحلاج في طاسين النقطة إلى أن الذين يرون الحقيقة من خارج مركز دائرة هم الذين يرمونه بالزندقة وينكرون حاله ، أما الذين وصلوا إلى نقطة مركز دائرةفهم الذين ينسون هيكله الجسمى ، ويغيب عنهم عيانه كما يغيب هو عنهم وعن عيانه ، وهذا لا يكون إلا للصوفية المتخصصين الواصلين «<sup>(٣٨)</sup>».

ويرى أن الحلاج أن النور هو الذي .. مد عنه الوحي .. وهو محمد عليهما السلام .. «أن هو إلا وحي يوحى» «<sup>(٣٩)</sup>» من النور إلى النور «<sup>(٤٠)</sup>».

فمحمد إذن أو النور الحمدي يصدر عنه الوحي ، وكذلك ينتهي إليه الوحي وكأنه وحي من الذات إلى الذات نفسها ، مما يذكرنا بالرؤيا في المسحال عنده وعند ابن عربي فيما بعد في مجال القول بالوحدة المطلقة .

ومن ناحية أخرى نجد أن الحلاج يضع الصورة المحمدية التوراتية على أنها أصل الوجود ومصدر الوحي حسب التفسير المانوي لذاته ، وكأنه دون أن يفصح يجعلها في مرتبة إله الخير عند المانوية ، وسبب تخزيجنا لهذا المعنى هو أنه يكرس الضواisen الباقة بعد ذلك من طاسين الأزل والالتباس حتى آخر الطوايسن للكلام عن فتوة إبليس فيقول :

« ماصبحت الداعاوي إلا لإبليس وأحمد عليه ، غير أن إبليس سقط عن العين ، وأحمد عليه كشف له عن عين العين »<sup>(٤٠)</sup>.

ويقول : « قيل لإبليس أسجد ، ولأحمد أنظر ، هذا ماسجد ، وأحمد مانظر — يقصد واقفة الأسراء والمعراج — ما التفت يمينا ولا شمالي ، ما زاغ البصر وما طغى » ، أما إبليس زيه دعا لكته مارجع إلى حوله ، وأحمد عليه ادعى ورجع عن حوله .. »<sup>(٤١)</sup>.

ويقول : « وما كان في أهل السماء موحد مثل إبليس .. فهو قد عبد المعبود على التجريد ، ولعن حين وصل إلى التفريج ، وطلب حين طلب بالمزيد »<sup>(٤٢)</sup> .. وقال إبليس « أنا خير منه — أي من محمد — إرادتك في سابقة إن سجّدت لغيرك ، فإن لم أسجد فلا بد لي من الرجوع إلى الأصل لأنك خلقتني من النار ، والنار ترجع إلى النار ، ولذلك التقدير والاختيار ، فما لي بعد ، ما لي بعده ، تيقنت من أن القرب والبعد واحد .. وكيف يصح أضرر والحب واحد !! »<sup>(٤٣)</sup>.

وفي الفقرة الخامسة عشر من طاسين الأزل والالتباس يساوي إبليس بينه وبين الله حيث يقول « إن ذكره ذكرى وذكرى ذكره هل يكون الذين ذاكرون إلا معًا !! »<sup>(٤٤)</sup>.

وهنا تظهر بوضوح حقيقة دعوى الحلاج الجبوسية لاسيما وأنه يستطرد قائلاً أيضاً بأن إبليس كان في السماء داعياً ، وفي الأرض داعياً ، « في السماء دعا الملائكة بريهم المحسنين ، وفي الأرض دعا الإنس بريهم القبائح »<sup>(٤٥)</sup>.

كما يقابل نخلاج بين القبيح والحسن ، أي بين الخير والشر ، ويرى أنه لابد من وجود المضدين على رأي المانوية<sup>(٤٦)</sup>:

وفي قوله «أنا الحق ، لأنني مازلت أبدأ بالحق حقاً»<sup>(٤٧)</sup> فإنه يشير إلى تحفظه بالحقيقة الحمدية ، وبالنور الحمدي الأزلي الذي هو عين الحقيقة<sup>(٤٨)</sup> كما يستطرد قائلاً «خصاخي وأستاذي إبليس وفرعون ، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعوه ، وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يفر بالواسطة البتة»<sup>(٤٩)</sup> أي أنه يريد القول بأنه لا واسطة بين الخلق والرب بل الكل واحد في مقام الحضور الإلهي .

أما إشارته إلى فتوة فرعون في الفقرة الثانية والعشرين من طاسين الأول والالتباس فإنها ترجع إلى إدعاء فرعون قوله ما علمت لكم من إله غيري ، لأنه لم يعرف بين الناس من يميز بين الحق والباطل ، بين الخير والشر إلا هو — أي فرعون — .

ويظهر إيمان الحلاج بأستاذيه فرعون من إدعائه بأنه وقد وصل إلى عين اليقين ، وتوحد بالنور الحمديـ، فكأنه مثله مثل فرعون من ناحية ، ومثل إبليس من ناحية أخرى ، يمثل ذراً الوجود ، وكأن هناك النور الحمدي المتمثل في إله الخير ، وإبليس المتمثل في إله الشر ، يصاحبها الحلاج لأنهما يمثلان الثانية الوجودية الكبرى كما تقول المانوية ، وإذا كان فرعون يمثل إله خير ، فإن الحلاج إنما يتوجه إليه بهذه الصفة ولكنه لا ينسى أن يتوجه إلهه الآخر ، وهو إبليس إله الشر .

ويستفيض الحلاج في التمسك بمذهبه هذا فيقول :

« وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلائي ما رجعت عن دعواي»<sup>(٥٠)</sup> ، وهو يعتذر لإبليس فيقول أن الله هو صاحب الاختيار ، وأنه لو أراد منه من السجود لفعل .. ويقول إبليس « لا أعرف في العارفين أعرف بك مني»<sup>(٥١)</sup> وأنه بهذا الوضع الذي اختاره له الله يصبح شهيداً ، وهو يفضل الملائكة جميعاً بمعنى أنه رئيس لهم ، فهم قد سجدوا ، ولكنه لم يسجد لطول مشاهدته للأثوار الإلهية ، أي تمسكه بالتوحيد .

وابتداء من طاسين التوحيد ، ومروراً بطاسين بستان المعرفة يؤكّد الحلاج أنه لا يمكن أن يعرف الله بأي طريقة إلا على أسلوب أهل التحقيق ، ولكن حتى هذا الأسلوب فإنه لا يمكن أن نصل به إلى معرفة الله ، لأنه حينما يكون

التوحيد الكامل موجود ، أو الوحدة المطلقة ، فكيف يعرف الجزء الكل أو محتواه .. كيف تعرف الذرة المطلقة وهي شائعة فيه غير متباينة أو متباينة .. وهكذا نجد أن كل الصفات التي يذكرها الناس عن الله لا تلتحق به .. فلا هي هو .. ولا هو هي .. ولا هو إلا هي .. ولا هي إلا هو .. لا هي إلا هو .. لا هي إلا هو .. لا هو إلا هو<sup>(٥٢)</sup>.

والعارف من رأي — أي من شاهد — والمعروفة بخيله بقى ، العارف مع عرفانه ، لأنَّه عرفانه ، وعرفانه هو ، والمعروفة وراء ذلك ، والمعروف وراء ذلك<sup>(٥٣)</sup> .. إذن فلا عارف ، ولا معروف ، ولا معرفة بعد أن تحققت الوحدة في الواحد .

والمعرفة مع الخواص — أي المتحققين — أما الفكر والنطق فمع أهل الوسوس ، وأهل الإياس والغفلة مع أهل الاستحسان ، ويقول الحلاج أخيراً «إن الحق حق . والخلق حلق ولا بأُس»<sup>(٥٤)</sup> .

ويتضح لنا من هذا الكتاب — أي الطوسيين — والذى كان آخر ما وصفه الحلاج وهو في سجنه أنه قد وضع فيه أصول التصوف الفلسفى كاملاً سراً عن النفرى وابن عربى فيما بعد ، وكذلك فإن بعض نصوص الطوسيين تشير إلى المواقف والمحاطبات للنفرى ، وكذلك نصوص الحكم لابن عربى ، وكذلك أيضاً فإن الحلاج في الطوسيين يعبر عن موقفه والصوفي الأخير الذى تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحى ، كلام تخطى فيه مرحلة التوحيد الذى وقف عنده الصوفية الأوائل من أمثال الجنيد والشبلى وغيرهما .. بل إنه هنا في نهاية المطاف يتوارى في صورة الرافع لرابة النور الحمدى التي تقابل عند المانوية فكرة إله الخير ، ثم هو يرفع راية إبليس الذي يمثل إله الشر لأنَّه أيضاً فيضع فيه القنة مع أن مضمونه هو الثورة والشوذ عن موقف إله الخير ، وهو لكي يعتذر لإبليس يقول أنه لم يختبر هذا الموقف ، ولكن الحقيقة أن صورة إبليس في الطوسيين تجعل منه إلهاً مستقلًا متفرداً لواءه أعظم من لواء محمد البشرى ، ودينه هو دين يقوم على الحرية والرفض ، وهو في النهاية يمثل الضد للنور الحمدى الذي يعبر عاماً عن إله الخير .

ولم يبين لنا الحلاج — مثله مثل الإسماعيلية — حقيقة العالم الآخر ، وترك

الأمر مفتوحاً على مصراعيه ، فمتى يتضيّع عهد إبليس وتكون الآخرة ، أو متى تقوم القيمة كـا هي عند اليهودية والمسيحية والإسلام ، ومتى يتحقق وجود المسيح الذي هو الخلاج حاكم يوم الدين !! إذن لم يكن هناك يوم واضح هو يوم الآخرة .

والحقيقة أن وجود النور المحمدي منذ الأزل وإلى الأبد ، وعدم الإشارة إلى زمانية إبليس إنما يستهدف أن المبدأ ، النور المحمدي وإبليس ، هما في مقابل إلهي الخير والشر . وأن العالم يستمر هكذا في أكواره ولغوله إلى مala نهاية ، وذلك على الرغم من أن بعض أقوال الخلاج — ولا سيما في الديوان — هي مواقف مؤقتة تشير إلى الوحدة العامة الإلهية ، أي إلى وحدة الوجود أو وحدة الشهود .

أما الذي يدعونا إلى عدم القول بأن هذا ليس هو الهدف الأخير في المذهب فهو أن الخلاج يقطع الطريق إلى أي محاولة لمعارفة الله ، ويجعلها في سراديب مظلمة حتى يقى الوضع على ما هو عليه ، و تستعمل الفانوبيات المانوية على الوجود كله فلا حلول ولا اتحاد ولا وحدة مطلقة .

ويبدو أن التزعة الشعوبية التي أضلت فكر السهروردي كانت معد منها عند الخلاج ، ذلك أن السهروردي الإشرافي سيتجه أيضاً في مذهبة الإشراقي إلى نفس الوحدة ، وكذلك فإنه سيدخل معها تعاليم المذهب الزرادشتى في بعض المواقف المعينة ، بل إنه يجهز فيسمى الأنوار المعنوية وسائر الموجودات بأسماء مانوية .

وهكذا فإننا نرى أن البحث يؤدي بنا إلى رفض موقف ماسينيون القائل بالتفسیر المسيحي لموقف الخلاج من واقع كتاباته سواء في الديوان ، أو في الطوايسين ، وأن كل هذه المواقف المتعاقبة في سيرة الخلاج الصوفية إنما تعبّر عن حرکة المذهب الصوفي في ترقیه التدريجي نحو غایته .

والله الموفق سواء السبيل

## هوامش البحث

- (١) أنظر أفلوطين عند العرب ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي .
- (٢) أنظر أثولوجيا أرسطوطاليس نشرة دونه ص ٦ + أصول الفلسفة الإشراقيه للمؤلف ص ٨٩ .
- (٣) سورة المائدة آية رقم ٨٢ .
- (٤) سورة الحديد آية رقم ٢٧ .
- (٥) سورة القصص آية رقم ٧٧ .
- (٦) مراجع الفهرست لابن النديم من ص ٢٧ إلى ص ٢٨٤ .
- (٧) راجع تشارل الحاضرة للقاضي التخوخي المتوفى ٣٩٤ هـ - ١٠٠٤ م طبعة مصر سنة ١٩٢١ م - ص ٢٤٨ .
- (٨) سورة النساء آية رقم ١٥٦ .
- (٩) ماسينيون (لوى ) المتنحنى الشخصي لحياة الحلاج ، مقال ضمن كتاب شخصيات فلسفة في الإسلام ترجمة د. عبد الرحمن بدوي القاضي ١٩٤٦ - ص ٨٣ .
- (١٠) المرجع السابق ص ٨٩ .
- (١١) المرجع السابق ص ٩١ .
- (١٢) المرجع السابق نفس الصفحة .
- (١٣) الشباني ، دكتور كامل مصطفى : مقدمة شرحه لديوان الحلاج ص ٧ .
- (١٤) الحلاج ، الحسين بن منصور : كتاب الطواحين تحقيق ماسينيون ، طasin الصفاء ص ٢١ .
- (١٥) الحلاج ، الحسين بن منصور : ديوان الحلاج د. كامل مصطفى الشباني الطبعة الأولى مكتبة النهضة بغداد ١٩٧٤ ص ٤٨ القطعة ٥٦ بيت رقم ٢٤٢ .
- (١٦) الديوان ص ٢١ القطعة رقم ٩ الأبيات رقم ٥١ ، ٥٢ .
- (١٧) الديوان ص ٥٥ القطعة رقم ٦٧ البيت رقم ٢٨٢ .
- (١٨) الديوان ص ٤٥ القطعة رقم ٥٠ البيت رقم ٢٣١ .
- (١٩) الديوان ص ٤٧ القطعة رقم ٥٣ الأبيات رقم ٢٣٦ ، ٢٣٥ .

- (٢٠) الديوان ص ٣٠ القطعة رقم ٢٢ الآيات رقم ١٢٨ ، ١٢٩ .
- (٢١) الديوان ص ٥٠ القطعة رقم ٦٠ البيت رقم ٢٥٥ .
- (٢٢) الديوان ص ٥٨ القطعة رقم ٧٢ البيت رقم ٣١٢ .
- (٢٣) الديوان ص ٢٦ القطعة رقم ١٧ البيتان رقم ١١١ ، ١١٢ .
- (٢٤) الديوان ص ٤٧ ، ٤٨ القطعة رقم ٥٥ الآيات رقم ٢٣٩ ، ٢٤٠ . ٢٤١ .
- (٢٥) الديوان ص ٤٩ القطعة رقم ٥٧ البيت رقم ٢٤٦ .
- (٢٦) الديوان ص ٥٣ القطعة رقم ٦٥ الآيات رقم ٢٧٤ ، ٢٧٥ .
- (٢٧) الديوان ص ٦٠ القطعة رقم ٨٠ بيت رقم ٣٤٢ .
- (٢٨) الديوان ص ٢٨ القطعة رقم ١٩ بيت رقم ١٢٠ .
- (٢٩) الديوان ص ٥٣ القطعة رقم ٦٤ الآيات رقم ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ .
- (٣٠) الديوان ص ٥٣ القطعة رقم ٦٥ البيت رقم ٢٧٨ .
- (٣١) الطواسين طاسين السراج فقرة ٦ ص ١١ .
- (٣٢) نفس الطاسين فقرة ٧ ص ١١ .
- (٣٣) نفس الطاسين فقرة ٨ ص ١٢ .
- (٣٤) نفس الطاسين فقرة ١٢ ، ١٣ ، ١٣ ص ١٤ ، ١٤ .
- (٣٥) نفس الطاسين فقره ١٤ ص ١٤ .
- (٣٦) نفس الطاسين فقرة ١٦ ص ١٤ .
- (٣٧) طاسين النقطة فقرة ٢ ص ٢٩ .
- (٣٨) سورة النجم آية ٤ .
- (٣٩) طاسين النقطة فقرة ٢٠ ص ٣٤ .
- (٤٠) طاسين الأزل والالتباس فقرة ١ ص ٤١ .
- (٤١) نفس الطاسين الفقرات ٢ ، ٣ ، ٤ ص ٤١ ، ٤٢ .
- (٤٢) نفس الطاسين الفقرات ٦ ، ٧ ، ٨ ص ٤٢ ، ٤٣ .
- (٤٣) نفس الطاسين الفقرات ١١ ، ١٢ ص ٤٤ ، ٤٥ .
- (٤٤) نفس الطاسين فقرة ١٥ ص ٤٧ .
- (٤٥) نفس الطاسين فقرة ١٨ ص ٤٩ .
- (٤٦) نفس الطاسين فقرة ١٩ ص ٤٩ .

- (٤٧) نفس الطاسين فقرة ٢٣ ص ٥١ .
- (٤٨) نفس الطاسين نفس الفقرة والصفحة .
- (٤٩) نفس الطاسين فقرة ٢٤ ص ٥١ .
- (٥٠) نفس الطاسين فقرة ٢٥ ص ٥١ ، ٥٢ .
- (٥١) نفس الطاسين فقرة ٢٨ ص ٥٣ .
- (٥٢) طاسين بستان المعرفة فقرة ٢٣ ص ٧٧ .
- (٥٣) طاسين بستان المعرفة فقرة ٢٤ ص ٧٧ ، ٧٨ .
- (٥٤) طاسين بستان المعرفة فقرة ٢٦ ص ٧٨ .

## مراجع البحث

### أولاً : مراجع عربية :

- ١ - أبو ريان ، دكتور محمد علي : الحركة الصوفية في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٧ م .
- ٢ - أبو ريان ، دكتور محمد علي : أصول الفلسفة الاتشراقية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ م .
- ٣ - أبو ريان ، دكتور محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ م .
- ٤ - أبو ريان ، دكتور محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفى ، أرسطو والمدارس المتأخرة (فلسفة أفلوطين) دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ م .
- ٥ - بدوي ، دكتور عبد الرحمن : شخصيات فلسفية في الإسلام (مجموعة دراسات مترجمة) مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٦ م .
- ٦ - الحلاج ، الحسين بن منصور : ديوان الحلاج ، تحقيق دكتور كامل مصطفى الشيبى مكتبة النهضة بغداد الطبعة الأولى ١٩٧٤ م .
- ٧ - الحلاج ، الحسين بن منصور : أخبار الحلاج نشر لـ ماسينيون وب كراوس مطبعة القلم باريس ١٩٣٦ م .
- ٨ - الحلاج ، الحسين بن منصور : الطواحين تحقيق ماسينيون طبعة باريس .
- ٩ - ابن عربي ، محي الدين : فضوص الحكم نشر د. أبو العلاء عفيفي القاهرة ١٩٥٠ م .
- ١٠-السهروردي ، شهاب الدين : هيكل النور تحقيق دكتور محمد علي أبو ريان المكتبة التجارية الاسكندرية ١٩٥٧ م .
- ١١-السهروردي ، شهاب الدين : حكمة الأشراق ، نشر هنرى كوربان ، باريس — طهران .
- ١٢-السلمى ، عبد الرحمن : طبقات الصوفية .
- ١٣-الشيبى ، دكتور كامل مصطفى : شرح ديوان الحلاج مكتبة النهضة بغداد الطبعة الأولى ١٩٧٤ م .

- ١٤- الغزالى ، أبو حامد : أحياء علوم الدين ، مطبعة الحلىي القاهرة  
م ١٩٧٤ .
- ١٥- الاصفهانى ، أبو نعيم : حلية الأولياء ، مكتبة الحاخنجى القاهرة  
م ١٩٣٣ .
- ١٦- القشيري ، عبد الكريم : الرسالة القشيريحة تحقيق عبد الحليم محمود  
مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٤ م .
- ١٧- الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق ، أريترجون اربيري .
- ١٨- الطوسى ، السراج : اللمع في التصوف تحقيق نيكلسون .
- ١٩- المكى ، أبو طالب : قوت القلوب مطبعة السعادة القاهرة ١٩٣٢ م .
- ٢٠- نيكلسون ، أرنولد : التصوف الإسلامي ترجمة أبو العلا عفيفي القاهرة  
م ١٩٤٩ .



ملحق (٣)

الإشرافية

مدرسة أفلاطونية إسلامية

« مناقشة قضية المصدر الإيراني »



## تمهيد :

لقد كان لي حظ معايشة صاحب مذهب الإشراق زهاء ثلاثة عاماً ، منذ أن استرعى انتباهي نقده المبكر للتعریف الأرسطي<sup>(١)</sup> . فعكفت على تبع آثاره المخطوط منها والمطبوع ، وذلك قبل أن تصل إلى يدي النشرة الأولى النقدية<sup>(٢)</sup> بعض مؤلفات شيخ الإشراق ، وقد تضمنت أبواباً من المطاراتات والتلوينات العرضية .. وقد تابعت دراسة المذهب مستعرضاً النصوص بطريقة نقدية تحليلية . ثم لم يلبث هنرى كوربان أن أخرج الجزء الثاني من أعماله وقد تضمن نشر نقدية لكتاب حكمة الإشراق مع بعض الرسائل الصوفية .

وقد نحا كوربان في نشراته النقدية للنصوص منحى خاصاً تفرد به ، وهو زرد المذهب الإشراقي في جملته إلى المصدر الإيراني محاولاً التدليل على صحة رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجي ، الذي يبدو واضحاً في تعليقاته على النصوص وفي مقدمات نشراته النقدية .

والحق إن هذا الاتجاه قد استوقف نظري منذ أن بدأت الصحبة مع شيخ الإشراق ، فالسهروردي نفسه - يتمسك ، في عناوين واضح ، بنسبية المذهب إلى الأصل الفارسي الخسرواني ، ويقيم حداً فاصلاً بين الحكمة البحثية المشائبة ، التي درج على تناولها والأخذ بها جمهرة المتفقين الإسلاميين منذ مطلع عصر الفلسف الإسلامي ، والحكمة الذوقية التي يرى أنها نابعة من حكماء الفرس<sup>(٣)</sup> وإنها اتّخذت طريقها إلى الفكر الإسلامي عبر تيار يمثله الجيد والبساطامي ( سبارتسن ) والخلاج ( فن بيضاء ) وأن هذا التيار قد بلغ مدها عند السهروردي نفسه<sup>(٤)</sup> .

---

(١) حكمة الإشراق ص ١٨ - ٢١ .

(٢) Henri Corbin: *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi*, Vol. I, Istanbul, Vol. II, Paris-Téhéran, Vol. II, Paris.

(٣) راجع حكمة الإشراق ص ١٠، ١٢، ١٥٦، ١٥٧ . ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته من اظهار انتقامه إلى الحكمة المغاربة النقدية .

(٤) المطاراتات نشرة هنرى كوربان ص ٥٠٢ .

ولا يكتفي فيلسوف الإشراق بتأكيد انتسابه الروحي إلى الفرس في شتى الموضع في مصنفاته العديدة بل نراه يخاول جاهداً التدليل على صحة رأيه من خلال مسلكين :

**السلوك الأول** : ويتمثل في إساغه للصفة الإيرانية عن مصطلحه الفلسفي فيبدو اللفظ إيرانياً<sup>(١)</sup> في مظهره وإن ظل المحتوى مرتبطاً بالتيار الفلسفي اليوناني الذي انساق إلى الفكر الإسلامي في صورة مشوهة خلال عصر النقل .

**أما السلوك الثاني** : - وهو يعد أكثر خطورة من الأول - فهو يتمثل في تلك الدعوى الإسماعيلية الباطنية التي أسفرت محاكمة السهروردي عن اعتناقها ، والتي استوجبت تكفیر ابن تيمية له من حيث إنه يقدم الولي على النبي في معرض تناوله لمشكلة الإمامة<sup>(٢)</sup> ، فهو يقول في مقدمة « حکمة الإشراق » : إن العالم ما خلا قط من خليفة<sup>(٣)</sup> مصداقاً للآية الكريمة : « إني جاعل في الأرض خليفة »<sup>(٤)</sup> .

ويصنف الحكماء إلى حكماء بمحчин وحكماء ذوقين ، ثم حكماء يجمعوا بين الحكمتين البحثية والذوقية ، ويرتب المستويات لكل طائفة ف منهم المتوسطون ومنهم الأعلون المترسون ، وأعلى الدرجات مرتبة حکيم متبحر في الحكمتين معاً « وهو الحکيم المتأله » صاحب الأيد و التور الذي تسمى ذری السلم الروحي أي بلغ « مقام الخلة » كما يذكر الإشراقيون<sup>(٥)</sup> ، وهو أيضاً عند الصوفية المتأخرین المتأثرين بعقائد الباطنية : الغوث والقطب والولي والإمام

(١) بهن (الطور الأقرب - العصادر الأولى - العقل الكلى ) خرداد ( رب صنم الماء مثل الماء ) اسنهيد (النفس الشاغقة ) مرداد ( رب صنم الأشجار - مثال الأشجار ) ازدبيشت ( رب صنم النار - مثال النار ) اسندرامزد ( رب صنم الأرض - مثال الأرض ) .

(٢) أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٠٥ - ١٠٨ ( نظرية الأمانة بين الباطنية والسهروردي ) .

(٣) حکمة الإشراق ص ١٢ .

(٤) الآية « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » آية ٢٨ سورة البقرة .

(٥) الطویل ص ١١٣ - ١١٤ مرصاد عرش : « .. وتم مقام آخر في الغناء وهو الغناء في الخلة ، وهو أقرب إلى الموت ، وربما صنعت بعض الصوفية « مقام الخلة » وأشار إليه أفالاطون » .

وخليفة الله في الأرض ، وتتضمن سلسلة الأئمة عند السهوروبي طائفة من حكماء اليونان والفرس والمصريين والهنود والغنوسيين<sup>(١)</sup> وتنتمي السلسلة فيدخل في نطاقها ممثلون للحقبة التي ظهر فيها التصوف الإسلامي ، وهم يمارسون وظائفهم الروحية لا بصفتهم الإسلامية الخاصة ، بل بحسب ارتباطهم المباشر سواء بالأئمة الإيرانيين أو بغيرهم في سلسلة الأئمة وفي الح LODD التي ترسمها دعوى الإمامة العالمية عند الباطنية . وبذلك نرى زرادشت ، وكيخسرو والبارك (كسرى) ، وجاماسف ، وفرشاوشنز ، وبزر جهر وهم أساطير الحكم عند السهوروبي ، الذين يشكلون طبقة الأئمة الخسروانية أي الفارسية في حلقات سلسلة الأئمة بينما تضم الأسرة الروحية اليونانية : أغاثاذيون وفيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأنباذوقليس وأفلوطين وغيرهم<sup>(٢)</sup> .

وتُصب خميرة كل من هاتين الأسرتين الروحيتين : الفارسية واليونانية في المدرسة الإشراقية ، وبذلك تشكل مزيج الحكمتين المصدر المباشر للمذهب الإشراقي بصفة خاصة وللتتصوفة الإسلامي الباطني بصفة عامة ، كما يرى صاحب مذهب الإشراق ، مع التزام ركيزة أساسية وهي ألا يتنظم الأمر فؤلاء السيار دون سوانح نورية<sup>(٣)</sup> .

ولا يقف السهوروبي عند حد هذه الدعوى الخطيرة فحسب ، بل يجعل من أفلاطون تلميذاً لـ زرادشت متوكلاً أن الشائبة<sup>(٤)</sup> الفارسية : النور والظلم ، Festugière (R.P.) , La révélation d'Hermes Trismégiste , Paris , t. I en 1944 , t. II en 1949.

انظر أيضاً بقال هرمس في دائرة المعارف البريطانية ، وكذلك رسالة « قيس القابس في تدبير هرمس المرامس » : في أن هرمس هو أخنوح التصرفي وهو أدریس النبي « تحقيق الفرد فون زيجل Alfred Von Siegel Der Islam , p. 292.

راجع كذلك فصوص الحكم لابن عربى تحقيق د. أبو العلا عفيفي ج ٢ ص ٤٤ - ٤٥ ، طبقات الأضاء لابن أبي أبيعة ج ١ ص ١٦ طبعة مصر (أخبار أفراسة) .  
(١) حكمة الإشراق ص ١١ وما بليها .  
(٢) حكمة الإشراق ص ١٣ .

(٣) فيما يخص الشائبة الفارسية راجع :

Casartelli , Iranian Dualism in E.R. and E. , vol. 5 , pp. 111-112.

Sykes , Hist. of Persia , p. 436.

و كذلك

الخير والشر ، أرمزد وأهرمان ، هي مصدر فلسفة أفلاطون متجاهلاً بذلك بنية المذهب الأفلاطوني المثالية وكذلك الظروف التاريخية والمكانية والإجتماعية التي كانت وراء صياغة المذهب في صورته المعروفة عند أفلاطون . ومع ذلك فهن لا ننكر وجود مؤثرات شرقية ثانوية في فلسفة أفلاطون . يضاف إلى هذا كله أن فكرة « الثانية » من الأفكار الإنسانية العامة المشاعة بحيث لا يختص بخطوطها العريضة شعب دون آخر .

وبعد ، فقد كان من الممكن أن تمر هذه الدعوى الخطيرة ، دون أن تثير انتباه الباحث لاسيمما وأن صاحب المذهب نفسه يتمسك بها ، وقد حظى هذا الرأي بالقبول عند بعض المؤرخين لفلسفة السهوروبي من المعاصرین ، ومنهم السيد ، محمد إقبال<sup>(٣)</sup> والمستشرق هنري كوربان<sup>(٤)</sup> الذي سبقت الإشارة إليه على الرغم من أن اكتفاءه بأسلوب المعالجة النصية المباشرة لم يتع له فرصة العمل التركيبی الشامل الذي تتضح معه أبعاد المذهب وأصوله الحقيقة .

ولكن الدروس التي وعيتها جيداً عن تيار الحركة الشعورية وآثارها المدمرة على الصعيد الإسلامي ، كان يجب أن تكون سبباً لإثارة الشك أو على الأقل الخدر من أمثال هذه الدعوى التي ساقها صاحب المذهب نفسه - وهو فارسي الأصل - الأمر الذي لابد من أن يخفر الباحث إلى مزيد من الدراسة وتعقق النصوص للتحقق من صدق فحواها ومدى دلالة مضمونها على الشكل الذي تتخذه .

Iqbal (Moh.) Development of Metaphysica in Persia, London, 1908, (٣) pp. 120.

Corbin (H.)

(٤) بالإضافة إلى ما سبق من نشراته

- Suhrwardi, Fondateur de la doctrine illuminative, Paris, 1939.

- Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi

Téhéran, 1946.

## منهج الدراسة :

وقد اتضح لنا بعد طول معاناة للموضوع خلال فترة طويلة من الدراسة ، أن الاكتفاء بالتحليل الفيلولوجي النقدي للنصوص قد لا يفي بالغرض في سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية بقصد هذه المشكلة ، وكذلك فإن الدراسة التاريخية التطورية للأصول قد لا تكفي وحدها لتحقيق هذه الغاية ؛ فكان لابد إذن من استخدام المنهجين معاً وبطريقة توافقية . هذا بالإضافة إلى الرجوع إلى المنهج المقارن كلما دعت الحاجة إليه حتى يمكن فهم جوانب المذهب والتعرف على حقيقة نسبة .

ولقد تعمدت منذ البداية تأخير استخدام أسلوب التفسير الفيلولوجي الذي يستند إليه القائلون بإيرانية المذهب ، ذلك لأنه وإن كان يصلح في دراسة بعض الموضوعات المحدودة ، إلا أنه كثيراً ما يفضي إلى أحكام متسرعة وربط غير موضوعي .

## الأصول الأفلاطونية :

لعل الدارس للنصوص الإشراقية عند السهوروسي أو تلاميذه على السواء يقع في حيرة بالغة لأول وهلة ، وذلك أنه على الرغم من ظهور التمسك بدعوى الأصل الفارسي بشكل واضح في هذه النصوص ، واعتبار أفلاطون واحداً من بين وجود كثيرة من الأئمة أو الحكماء المتألهين ، بل القول بأنه أحد على زرادشت كما ذكرنا - إلا أنها نجد اعترافاً صريحاً عند صاحب المدرسة وتلاميذها على السواء بأن أفلاطون هو إمام الكل<sup>(١)</sup> وأنه صاحب الحكمة النبوية ورئيس جماعة الأفلاطونيين أي الإشراقيين ، إذ أنهم يقولون في عبارة صريحة نحن الأفلاطونيين أتباع أفلاطون . ويردد هذا القول أيضاً إشراقياً متأخراً وهو صدر الدين الشيرازي صاحب الأسفار الأربعة<sup>(٢)</sup> .

(١) راجع : رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية ت تحقيق عبد الرحمن بدوي - المقدمة ١٩٤٦ ، ويذكر إنها الإشراقي أغيهول في أكثر من موضع واحد بها أن أفلاطون هو رئيس جماعة الإشراقيين وأنه إمام الكل وصاحب الحكمة النبوية .

(٢) الشيرازي (صدر الدين) ملا نصردا ، الأسفار الأربعة طبع حجر طهران ص ٢ .

وعلى هذا فقد كانت هذه العبارات الصريحة وأمثالها حافزاً لنا على تبع هذا المصدر لنرى هل هناك استمرار حقيقي من أفلاطون يسمح لنا بأن نثبت دعوة الأصل اليوناني للمذهب ، فندحض بذلك الدعوى المقابلة والقائلة بإيرانية المذهب . ولنا بعد هذا أن نحمل دعوى استمداد أفلاطون من زرادشت أو غيره من الإيرانيين ، لأن أغلب الباحثين في مجال الفلسفة اليونانية قد انتهوا إلى اعتبارها ظاهرة يونانية من حيث الطابع والمقومات ، برغم استنادها إلى مؤثرات شرقية قد لا تمس صميم جوهرها اليوني .

يبقى علينا إذن أن نختار بين أسلوبين لتتبع الأصول الأفلاطونية للمذهب ، أوهما وهو الأسلوب المطروق في أمثلة الدراسات ، وينحصر في الصعود من الموقف موضوع الدراسة إلى أصوله بحركة تراجيعية ، وقد تكشف هذا النهج عن صعوبات ومزالق جمة ، بل لقد أفسر عن فجوات عديدة يتذرع تحظى بها في الوقت الحاضر نظراً للقصور الملاحظ في مجال الدراسات الإسلامية من هذه الناحية .

ومن ثم فقد رجحت كفة ثانى المسلكين ، وأعني به تتبع المسار التاريخي التطوري للأصول مما قد يمكن معه تغطية الكثير من الفجوات إلى حد ما .

وعلى هذا فقد تناولنا دراسة التطور التاريخي للمذهب أفلاطون مما ساعدنا على فهم كثير من المواقف في الفكرين الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط ، بل لقد أتاحت لنا هذه الدراسة تفسير الكثير من جوانب نظرية الصدور عن أفلاطون وتطورها في مدرسته عند المتأخرین من أمثال بروقلس ويambilixos<sup>(١)</sup> ، فضلاً على أنها ستؤدي بنا في النهاية إلى حل مشكلة إيرانية المذهب الإشرافي :

١ - لقد عبر أفلاطون عن مذهبه منذ البداية في عبارة سهلة بسيطة في محاورة أقراطيلوس حيث استخدم النهج الفرضي للاستدلال على أنه ما دام كان ما هو جليل من الأشياء الحمسة لا يمكن أن يتضمن الجمال التام فلا بد إذن من

---

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى ( عند اليونان ) ج ٢ ص ٣٣٩ .

وجود ما هو حاصل على الجمال الفائق أي الجمال بالذات ويكون في مرتبة أسمى من مرتبة المحسوس ، فهو إذن مثال مفارق معتدل لا يبلغه في عالم الأرضي . وبهذا وضع أفلاطون أسس نظرية المثل .

ولكن أزمة المشاركة<sup>(١)</sup> بين المثال ومحسوسياته كما عبر عنها أفلاطون في محاورة «بارمنيدس». كانت سبباً في إثارة الشكوك حول المذهب وكانت أيضاً مصدراً لمناقشات احتدمت في الأكاديمية ولم تسجلها محاورات أفلاطون المدونة ، وقد تكفل أرسطو<sup>(٢)</sup> بالإشارة إليها ، ولو أن الأبحاث الأخيرة حول هذا الموضوع ألغت الضوء على الخيط الدقيق<sup>(٣)</sup> الذي يربط الآراء الشفوية لأفلاطون بمحاواراته المعروفة .

٢ - تطور أزمة المشاركة ونتائجها : لقد جاء الحل الأفلاطوني لهذه المشكلة إرهاصاً لنظرية الصدور عند أفلاطون؛ ففي قمة الوجود يضع أفلاطون الأعداد المثالية العشرة<sup>(٤)</sup> وهي تبدأ من الواحد ويليه الثنائي اللامحدود وهو بداية الكثرة إلى أن نصل إلى العشرة المثالية ، وهذا يدل على مدى تغلغل التأثير الفيثاغوري في أكاديمية أفلاطون . وقد اعتبر أفلاطون هذه الأعداد مثلاً عليا أو مثلاً للمثل التي تكلم عنها في الجمهورية ، وهو يضع هذه المثل العليا أعلى مراتب التجريد ، ويرتب لها جسمًا مثاليًا يشتمل على الأحجام المثالية<sup>(٥)</sup> ، ولهذا فإن بهذه المثل العليا ستظل في وضع متعال يستحيل معه أن تلتقي

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى ( عند اليونان ) جد ٢ ص ٢٢٣ .

Robin (L.), La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.

Jackson, Later Theory of Ideas, Journal of Philosophy, London, 1882

(10), p. 253 ss.

(٤) تعتبر محاورة فيليبيوس هزة الوصل بين المعاورات المدونة والآراء الشفوية لأفلاطون ، راجع بهذا الصدد : Schule, L'oeuvre de Platon, éd. Hachette, Paris, 1954, p. 201: "L'exposé d'Aristote est le prolongement du Philèbe".

Robin, la théorie platonicienne..., p. 586.

(٥) راجع «مائد الطبيعة» لأرسطو مقال مفصل ٨ ، ٩ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ .

بالمحسosات ، الأمر الذي دفع بأفلاطون إلى القول بمثل متوسطة رياضية<sup>(١)</sup> لأن الرياضيات تميز بتجريد نصف . وإذا فقد أصبحت هذه المتوسطات الرياضية أساساً للتقارب والمشاركة بين العالم المعمول والعالم المحسوس<sup>(٢)</sup> وهذا العالم الأوسط الذي ستكون له وظيفة روحية هامة حينما يبلغ تطور النظرية مداه وتصب في وعاء التصوف الفلسفـي ، وأفلاطون نفسه يذكر أن هذا العالم الأوسط يشتمل على صور ذات أشكال مختلفة وجواهر فردية متبايرة<sup>(٣)</sup> .

وينتهي بنا المطاف أخيراً إلى عالم الأشباح أي عالم الظلمة أو عالم المحسوسات .

ولقد كان ترتيب العالم بطريقة متقاربة على هذا النحو احترازاً من الوقوع فيما أسماه أفلاطون بالفصل بين المعمول والمحسوس - مؤذناً بظهور صيغة « الصدور »<sup>(٤)</sup> عند أفلوطين ، ولكن تطور النظرية الأفلاطونية لم يقف عند أفلوطين بل لقد أسهم المتأخرون من فلاسفة الاسكندرية في صياغتها بصورة تلفيقية أخرى ولاسيما فيما نراه في مذهب يامبليخوس<sup>(٥)</sup> الذي كان له تأثيره الكبير على النقلة في العصر الإسلامي .

(١) يسمى أرسطو *Las ethermatica* « مابعد الطبيعة » مقال أ فصل ٦ فقرة ٩٧٧ ب .

(٢) Robin, *La théorie...*, p. 454.

يقول أرسطو : أن أفلاطون يضع الموجودات الرياضية في مرتبة وسطى بين المحسوسات والأعداد المثالية - ( مابعد الطبيعة ) مقال أ فصل ٦ فقرة ٩٨٩ ب .

Robin, *op. cit.*, p. 592. (٤)

“Il s’agit en somme d’un effort pour concevoir et hiérarchiser de grands types d’organisation des modèles d’arrangements, tempérant par l’intervention d’une part d’ordre et d’unité, l’instable confusion du multiple, order à base mésaphysique qui se développe en un monde dimensionnel avant que l’imitation s’en dégrade dans le sensible, par une sorte de descente dans le concert qui annonce, comme l’a noté Léon Robin, l’idée néoplatonienne d’une procession de l’être”. Schule, *op. cit.*, p. 207. (٥)

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفـي عند اليونان ج ٢ ص ٣٤٠ لمن لا يحظى وجود تأثير واضح لكتبة القباب اليهودية في مذهبه . ونجد تعاليم القباب في كثنين : كتاب التكوين وكتاب الأنوار . والكتاب الأخير يوجـي بآراء شبيه بما ورد في تولوـجيا ومشكـاة الأنوار وكتب الآسرافـين . وتحاجـ

### ٣ - ابن سينا ومثل أفلاطون :

لقد لاحظنا بالفعل وجود روافد أفلاطونية ظاهرة عند الكندي والفارابي وأبو بكر زكريا الرازي ، ولكننا نكتفي في هذه العجالات بالتعرف على مسار النظرية الأفلاطونية عند أكبر ممثلي الفلسفة الإسلامية أي ابن سينا .

لقد غفل الكثيرون عن نص أورده هذا الفيلسوف في كتاب *الشفا*<sup>(١)</sup> ملخصاً فيه آراء أفلاطون الشفوية . ففي المقالة السابعة من الجزء الثاني من هذا الكتاب يعرض ابن سينا لنقد أرسطو لنظرية المثل ، ثم يورد آراء أفلاطون الشفوية نقلأً عن مابعد الطبيعة لأرسطو ، فيشير إلى التعليمات المفارقة ، وكيف أنها عشرة وكذلك إلى المتosteats الرياضية التي تعتبر - كما يذكر - وسطاً بين الصور والمحسosات<sup>(٢)</sup> .

ومما يؤكّد لنا معرفة المسلمين بأراء أفلاطون الشفوية والمدونة على السواء ذلك النص الذي أورده صاحب رسالة « في المثل المعلقة » ، إذ يذكر في هذا النص أن لـأفلاطون رأين أحدهما يقول بوجود مثل للمحسوسات ، والرأي الثاني يقول بوجود المثل للمحسوسات وللرياضيات<sup>(٣)</sup> .

وإذن فهذا النص الأخير ونص ابن سينا في *الشفا* يثبتان أن المدرسة الإشراقية قد التقت مع هذا التيار الأفلاطوني الرياضي من خلال النصوص الأرسطية التي نقلت إلى المسلمين .

بل إننا لنلاحظ وجود صلة وثيقة بين الموقف المشابه بصدر العقول الفائضة

هذه المشكلة إلى دراسة أعمق . راجع :

Munk, système de la kappale, Paris, 1942, Serouya, La Kappale (Giasset, Paris).

(١) كتاب *الشفا* لابن سينا طبع حجر طهران ١٣٠٣ هـ ج ٢ مقال ٧ . ف ٢ ، ٣ ص ٥٥٦ - ٥٦٧ وهذه الموضع من *الشفا* تلخيص لل耕耘ين السادس والتاسع من المقال (أ) من « ما بعد الطبيعة لأرسطو » .

(٢) *الشفا* ص ٥٥٧ المتosteats الرياضية التي لا امتداد لها تعتبر وسطاً بين الصور والمحسوسات - قارن هذا بنسخ « ما بعد الطبيعة » لأرسطو فقرة ٩٨٧ ب .

(٤) رسالة في المثل المعلقة الأفلاطونية ، ص ٧ - ١٨ .

عن الواحد ، أي نظرية العقول العشرة ، والمدى التي انتهى إليه تطور نظرية المثل الأفلاطونية في شكلها الرياضي<sup>(١)</sup> من خلال النصوص الأرسطية . وقد أشار ملا صدرا شارح الشفا إلى أن ثمة صلة وثيقة بين العقول المترتبة التزول ومثل أفلاطون<sup>(٢)</sup> وكذلك يذكر ابن سينا في «النجاة» أن أفلاطون يرى أن العقل مثال كلي لنوعه<sup>(٣)</sup> . وستتضح لنا حقيقة هذا الرأي بعد دراستنا للنقد التي وجّهه أبو البركات البغدادي لنظرية الصدور عند المشائين .

فقد تساءل أبو البركات عن السبب في تحديد العقول عشرة ، لأنه كان يجهل بالفعل المصدر التاريخي لهذه النظرية ، وعلى هذا فقد كان في موقفه هذا ينتصر لوجهة النظر السائدة : في المخاورات المدونة وهاجم أيضاً فكرة الصدور التنازلي ذي البعد الواحد ، وكأنه بهذا النقد يستهدف إحياء الأفلاطونية الخالصة ، ويظهرها من الشوائب التي علقت بها خلال حركتها التاريخية الطويلة . برغم أنه يختلط في بعض الموضع بين الآراء المدونة والآراء الشفوية لأفلاطون .

ويعد نقد أبي البركات من الأسباب الرئيسية لقيام حركة إحياء مذهب أفلاطون في الإسلام ، فقد كان أول من مهد الطريق أمام السهوروبي في ثورته على المشائين الإسلامية ، وفي اتجاهه الصریع إلى أفلاطون ، برغم أن السهوروبي يتبعه في موضع كثيرة<sup>(٤)</sup> .

وكتاب «المعتبر» الذي وضعه صاحب أكبر حركة نقدية وأضحة المعلم في الفلسفة الإسلامية توج بالمعطلات الاشراقية أي بمصطلح فقه الأنوار كما يقول الاشراقيون ، كما نجد هذه المصطلحات في مشكاة الأنوار المنسوب

(١) «رسالة في المثل العقنية الأفلاطونية» ص ٧ - ٨ .

(٢) وردت نظرية الأعداد الثنائية في تاسوعات أفلوطين بمحفظ ، راجع التاسوعات ت ٦ مقال ٦ فقرة ٥ ترجمة أميل برييه - وأفلوطين يذكر في هذا النص أن الأعداد والمثل هي العقل وهناك واحد وعشرين في ذاتها ، والمثل هي الأعداد لأن كلما صادر عن الواحد والثانية .

(٣) راجع شرح الشفا ص ٦١٨ .

(٤) راجع المطالعات فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

المغزاوي ، وأثولوجيا أرسسطوطييس ، ورسالة الملائكة لابن سينا والأنباط الأخيرة من الاشارات<sup>(١)</sup> .

### بين المشائة والإشراقية :

لقد اتضح لنا من الدراسة التاريخية المترجمة لتطور الأفلاطونية كيف أنها تداخلت مع المشائة الإسلامية بحيث أضحت المذهب الإسلامي خليطاً من أفكار شتى منها ما هو أفلاطوني ومنها ما هو مشائي أو أفلوطيني : الخ . وما هو موقف أبي البركات النجاشي الحاسم لكي يخلص الأفلاطونية المسترة في الفكر الإسلامي ، من الشوائب المشائية ، وكان ذلك مؤذناً بعودة أفلاطون خالل المدرسة الإشراقية .

ولتكن التخلص من الرواسب المشائية لم يكن سهلاً مبرياً بعد أن أصبحت المشائة الركيزة الفكرية الظاهرة لخاصة المثقفين في العالم الإسلامي ، وذلك على الرغم من النقد الشديد الذي وجهه الغزاوي إليها . قلم يكن تلمذ غريباً إذن أن يبدأ السهروردي حياته مشائياً خالصاً ، ويتعلم على مجد الدين الجيلاني في مراغة<sup>(٢)</sup> مقدم من المشائين في بلاده . وعلى ذلك فقد بدأ السهروردي سيرته الفلسفية في دائرة الفلسفة الإسلامية المعروفة حينذاك ، فإذا كان قد أضاف شيئاً جديداً فإنما يعتبر حصيلة لعوامل دفع هذا التراث نفسه الذي أسهم في تكوين شخصيته الفلسفية ؛ والأمر الذي لاشك فيه أن الكشف عن حلقات التطور الفلسفى للسهروردي وانتقاله من المشائة إلى الإشراقية سيلقى الضوء على الصلة الوثيقة بين المشائة والإشراقية ، وسيكون من أهم الأدلة على عدم صحة الاستخدام الإيراني لمذهب الإشراق . وإذا رجعنا إلى ما أسميه بالتصنيف التعليمي لكتب الشيخ<sup>(٣)</sup> ، نجد أنه يبدأ في معظمها من مسلمات الحكمة المشائية ، ويرى أن الحكمة البحثية أي المشائة مقدمة لا غنى عنها

(١) راجع للمؤلف أصول الفلسفة الإشراقية ص ٨٦ - ١١٩ .

(٢) للمؤلف - أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٩ وما بعدها .

(٣) أصول الفلسفة الإشراقية ص ٦٠ - التصنيف التعليمي ص ٦٧ .

الحكمة النوقية الإشرافية . ويشير الدواني شارح هياكل النور إلى أن الشيخ كان شديد الذب عن طريقة المشائين إلى أن رأى برهان ربه<sup>(٣)</sup> . وهذا يؤيد ما ذكرناه من أن الحكمة البحثية المشائية كانت منطلقه الأول إلى فقه الأنوار .

ومن ثم فالارتباط العضوي واضح - في ذهن المؤلف - بين الحكمتين ، ومحصلة هذا الارتباط هي مواقف الفلسفة الصوفية عند السهروردي وابن عربي بصفة خاصة . ولم يكن ليتم هذا اللقاء بين الحكمتين بدون وجود بدور أفلاطونية كامنة في الفلسفة المشائية ، أو عناصر ذوقية نسق منها ، على سبيل المثال تصور المشائين للوظيفة الروحية للعقل الفعال<sup>(٤)</sup> .

ويذكر الدواني أيضاً في معرض مقارنته بين قول المشائين بالعقل الفعال وقول الإشرافيين بأرباب الأنواع : أن السهروردي ربما أراد برب النوع الإنساني ، العقل العاشر عند المشائين أي العقل الفعال « فهو - أي السهروردي - كثيراً ما تسامع باللماشاة معهم ، فهو الذي يصف العقل الفعال في كتاب هياكل النور بأنه أبوناورب طلس نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملاها بالكلمات العلمية والعملية ، روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال<sup>(٥)</sup> وكذلك فإنه يتضح من نص وارد المطاراتات<sup>(٦)</sup> أن العقل الفعال عند المشائين قد تفتت وحل محله أرباب الأنواع عند الإشرافيين .

ولعل إشارة قصاب باشى زاده إلى ما يفيد وجود هذا الارتباط إنما تؤكد

(١) شرح هياكل النور (محضوظ) ورقة ٢٢٥ .

(٢) شرح هياكل النور (محضوظ) ورقة ٢٠٣ .

(٣) هياكل النور تحقيق المؤلف مع دراسة نقدية - القاهرة ١٩٥٧ ص ٦٥ .

(٤) المطاراتات ص ٤٥٣ - ٤٦٤ - المشرع الخامس - ف ٩ « .. ورب النوع وان كان له عناية بال النوع على رأي الأقدمين لبست عناية تعلق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد نوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقلون عندهم تنقسم إلى الأمهات في السلسلة الطورية التي هي الأصول ، والتي التي الذين هم أرباب الأنواع .. وربما سموا رب كل نوع باسم ذلك النوع وكذلك راجع المشرع السادس - الفصل الثامن من المطاراتات : « العقل يحصل منها مبلغ على الترتيب الطوري .. ويعطى من تلك الصفة على نسب فيها طبقة أخرى من العقلون تجري المغيريات منها مجرى الأمهات والخاصيات منها على نسبة مجرى المجموع » .

المعنى الذي ذهبنا إليه من حيث وجود صلة وثيقة بين المشائة والإشراقية فهو يقول : «إن الجوادر الأولى المجردة هي العقول العشرة الطولية»<sup>(١)</sup> أي أن الأنواع المجردة العالية التي يقول بها الإشراقيون وعلى رأسهم السهروردي ، وهي البديل الإشراقي لنموذج المثل عند أفلاطون ، هي بعينها العقول العشرة المشائة ، وإضافة كلمة « طولية » للعقلون العشرة وللأنوار المجردة على السواء ، وهي صفة إشراقية للقوادر العليا المجردة ، إنما يثبت بوضوح شعور الإشراقيين بوجود تطابق بينهما ، وذلك على الرغم من أن السهروردي انسياقاً مع نقد أبي البركات يرفض تحديد عدد العقول أو الأنوار المجردة استناداً إلى الآية « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنجد البحر قبل أن تندد كلمات ربى ولو جئنا بمنه مداداً »<sup>(٢)</sup> .

وإذن فقد تبين لنا أن ثمة تفاعلاً واستمراراً متصلأً بين المشائة والإشراقية ، مما يفتح في دعوى الأصل الإيراني الذي يشجب في هذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقي لتيار الفكر الإسلامي .

### البناء التوراني الإشراقي استمرار لتيار الأفلاطوني :

نستطيع القول إذن أن التفسير الإشراقي الكامل للعالم والذي يعد استمراً لتيار الأفلاطوني ( كما وضح لنا ) قد بدأ يظهر بعد نقد أبي البركات البغدادي لنظرية العقول العشرة عند المشائين المسلمين . وقد كشف هذا النقد الهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية عن أمور جوهرية منها :

- ١ - أن الفلسفة المشائة الإسلامية كانت تقوم أصلاً على أسس أفلاطونية مختلطة مع تيارات أخرى ، وأن هذا الخلط بدأ مع مناقشات الأكاديمية الشفورية التي ساقها أرسطو في الميتافيزيقا ، ولم تثبت آراء الأكاديمية أن صحت بنورها في بورقة الأفلاطونية الحديثة وخرجت على هذه الصورة التلفيقية القلقة .

(١) « المثل العقلية الأفلاطونية » المتحقق ص ١٥٠ .

(٢) آية ١٠٩ من سورة الكهف .

٢ - إن الإسلاميين لم يكونوا على معرفة تامة بالمصدر التاريخي لنظرية العقول العشرة ، الأمر الذي جعلهم يتخطبون في تحديد أعداد هذه العقول أهي ثمانية أم تسعه أم عشرة ، ولم يفطنوا إلى أنها ذات مصدر أفلاطوني رياضي بحث أخذ طريقه إلى مدرسة الإسكندرية ثم إليهم عن طريق النقلة .

٣ - لقد جاءت محاولة أبي البركات التقدية كحركة إحياء لأفلاطون أولًا وكرجعة بالذهب الأفلاطوني إلى المحاورات المدونة . وذلك دون أن يشعر أبو البركات نفسه بذلك الاتجاه الذي مضى يؤرده بشدة .

لم يكن يميز بين الاتجاه الرياضي عند أفلاطون ومسار النظرية في محاوراته ، وانسياقاً مع موقفه هذا نجد أنه يعتقد بشدة اتجاه الفيض في بعد تنازلي رأسي واحد . وهو الاتجاه المشائى الصدورى الذى يتفق مع التفسير الرياضي للمثل . ويتساءل عن السبب الذى من أجله يتحدد فعل الخلق فى اتجاه واحد . وبذلك مهد الطريق أمام السهروردى للقول بالاشراق النوراني المتعدد الأبعاد<sup>(١)</sup> .

٤ - لقد تجاوز السهروردى مرحلة التهيد للمذهب أو إرهاصاته الأولية عند أبي البركات ، ولهذا نجده يجمع في مذهبه بين موقف أفلاطون في المحاورات و موقفه في الأكاديمية . الأمر الذي دعا بعض تلامذته الإشراقيين إلى توجيه النقد إليه لأنهم أدركوا أن العقول أو الأنوار الطويلة إنما ترجع إلى العقول العشرة عند المشائين ( كما سبق أن ذكرنا ) ، وكذلك فقد واجهوا أستاذهم ب النقد لاذع في بعض الموضع التي لم يوافق فيها في إبراد النظرية الأفلاطونية الحقة مما يوضح لنا مدى شعورهم بحقيقة انتسابهم لأفلاطون<sup>(٢)</sup> .

يقول صدر الدين الشيرازى وهو اشراقي متاخر :  
« وهذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ، ولاشك أنها في غاية

(١) « المغير » في الخكرة ص ٣ .

(٢) راجع موضع متفرق من رسالة « في المثل المعنوية الأفلاطونية » .

الجودة واللطفة . ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية هي من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فرداً واحداً من أفراد النوع يكون مجردأ والباقي مادياً بل يكون كل من تلك الأنوار اخراة مثلاً لنوع مادي لا مثلاً لأفراد «<sup>(١)</sup> .

هـ - لقد أصبح فعل الإشراق إذن متجدداً ومستمراً في اتجاه جميع الأبعاد خارج الرمان في حرکية وتدفق . ويقول السهروردي في حکمة الإشراق إن التجربة الصوفية والحكمة البحثية قد كشفت له عن عوام أربعة : عالم للأنوار القاهرة ، وعالم للأنوار المدبرة ، وعالمان محسوسان أحدهما سماوي والآخر أرضي . ثم عالم مثل معلقة منها ما هو ظلماني ومنها ما هو مستنير «<sup>(٢)</sup> :

ففي عالم الأنوار القاهرة أنوار طولية في أعلى درجات التجريد ويسمى بها السهروردي عالم الأمهات أو عالم القواهر الأعلية لا علاقة لها بالأجسام سواء بالتدبر أو التعليق «<sup>(٣)</sup> .

وهذه الأنوار القاهرة العليا هي بمثابة مثيل المثل عند أفلاطون ، وقد جاءت كحصيلة تطور الآراء الشفوية الرياضية في المدرسة مع فارق واحد كما ذكرنا ، وهو أنها كانت عشرة فحسب ثم تكثرت وأصبح لا حصر لها عددياً بعد نقد أبي البركات . كما أشرنا .

ومن الأنوار القاهرة أيضاً نوع عرضي ، وهي أرباب الأصنام النوعية عند أفلاطون . وتشتمل على أرباب موجودات عالم المثل المعلقة ، وقد تم تكوينها من أشعة الأنوار المشاهدية «<sup>(٤)</sup> .

(١) الأسفار الأربع ص ١٢٥ .

(٢) حکمة الإشراق فقرة ٢٤٧ .

(٣) حکمة الإشراق فقرات ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٨٣ - المطالعات ص ٤٦٣ .

(٤) حکمة الإشراق فقرة ١٥٣ .

ومن الأنوار العرضية أيضاً أرباب الأنواع الأرضية والسماوية ، وقد تكونت عن طريق الأشعة الإشراقية .

وما لاشك فيه أن الوضع الانطولوجي للأنوار العرضية يجعلها تتطابق أو تتشابه مع المثل النورية عند أفلاطون أي المثل التي عهدناها في المحاورات ، وبصفة خاصة في « الجمهورية » يقول الدواني بهذا الصدد : « والظاهر أن عالم النور هنا ماهو إلا عالم المثل الأفلاطونية ، وأن الأرباب ماهي إلا المثل »<sup>(١)</sup> .

والتمييز بين الأنوار الطولية والعرضية إنما يرجع إلى الوظائف الانطولوجية لكل منها . إذ أن الطولية هي مثل المثل أو هي وليدة الأعداد والمثالية عند أفلاطون ، ولا علاقة لها بتدبير المحسوسات ، وأما العرضية فهي أرباب الأصنام النوعية التي تدير الأجسام ، وهناك صلة مشاركة بينها ، إلا أنها نجد نصاً للسهروردي في التلوينات يحاول فيه إثبات التقارب بين كل من المثل الطولية والعرضية ، وأنها ذوات طبيعة واحدة ، وإن اختلف الأمر بينها من حيث شدة النورية ، يقول فيه :

« إن قدماء الحكماء كانوا متفقين على أن كل ماهو قائم في عالمنا هذا هو ظل وشبح لموجودات عالم أعلى . وأن هذه الأشباح والظلال هي الأنواع أو أصنام الحقائق الأصلية أي العقول المجردة المفارقة التي هي مثل أفلاطون »<sup>(٢)</sup> .

ومن هذا النص يتبيّن لنا أمران :

(أ) أن السهروردي لا يميز في العقول المجردة أو الحقائق - كما يسميه - بين طولية وعرضية ويسميه جميعاً مثل أفلاطون .

(ب) أنه لا يحرص على الفصل الحاسم بين مصطلح الأنوار المجردة ، وهو مصطلح اشراقي ، ومصطلح العقول وهو مصطلح مثالي . فرآه ينتقل من المصطلح إلى الآخر في حرية وسهولة الأمر الذي يثبت لنا أن المصطلحين إنما ينطويان على مضمون واحد ، وأن مجهد الاشراقيين إنما

(١) شرح هياكل النور للدواني - مخطوط .

(٢) التلوينات .

ينحصر في الكشف عن المضمن الأفلاطوني للموقف المشائى كما سبق ذكرنا . وذلك على الأقل في بدايات تكوين المذهب . وإذا تبعنا البناء النوراني عند السهوروبي نجده في نفس الصورة الأفلاطونية المتطورة . فليس عالم الأنوار المدببة ويسمى بها السهوروبي بالأأنوار الإسفهندية التي تصدر عن أرباب الأصنام النوعية وتدبر المحسوسات سواء أكانت إنسانية أم سماوية . ليست هذه الأنوار سوى حصيلة تفتيت النفس الكلية عند أفلاطون ، تلك النفس التي تتمثل ، في الأقnonm الثالث عند أفلاطون .

## ٦ - المثل المعلقة :

فإذا ما تبعنا مراتب الوجود النوراني نزولاً قبل الوصول إلى عالم الظلمة أي العالم المحسوس ، فإنه يقابلنا عالم بريخي وسط هو عالم المثل المعلقة<sup>(١)</sup> ، وهو عالم أشباح مجردة متوسطة بين المعمول والمحسوس ، وهو كذلك عالم خيال والمرأة التي تعكس عليها صور جميع الموجودات المعمول منها والمحسوس وينطوي على مثل للأفراد<sup>(٢)</sup> ذات طبيعة غير مفارقة تماماً ، بل تجمع بين صفات المعمول وصفات المحسوس ، بينما المثل النورية ذات طبيعة معقوله خالصة : يقول السهوروبي : « والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون ، فإن مثل أفلاطون نورية ثابتة ، وهذه مثل معلقة منها ظلمانية ومنها مستيرة للمسعداء .. وللأشقياء سود زرق »<sup>(٣)</sup> .

ولما كان الأدراك بنوعيه : الحسى والعقلي عند الاشرافين إنما يتم عن طريق الاشراف الحضوري ، وليس عن طريق التناس أو تجريد الصورة أو تعلقها كما هو عند المشائين ، بل تكون قوى النفس فيه كالمرايا التي تعكس عليها الموضوعات التي توجد منتصفة في عالم آخر وهو عالم الخيال أو عالم المثل المعلقة<sup>(٤)</sup> . فإن هذا

(١) حكمة الأشراف فقرات ٢٤٤ - ٢٤٧ .

(٢) انطمارحات ص ٤٦٣ .

(٣) حكمة الأشراف فقرة ٢٤٦ .

(٤) حكمة الأشراف فقرة ٢٢١ ، ٢٢٥ .

يعني أن هذا العالم الآخر له ضرورة استمولوجية مرتبطة بذهب الإشراق ارتباطاً أساسياً ، هذا فضلاً عن وظائفه الروحية الوجودية الأخرى . ذلك أن هذا العالم هو مستقر للمتوسطين من السعداء والزهاد الذين قصرت همهم عن الوصول إلى الملوك الأعلى ، أما النفوس المتألهة فهي تتخطى هذا العالم البرزخي الأوسط وهذا العالم ، المعلق هو عالم العجائب والغرائب والمعجزات ، وبه تتحقق مواعيد النبوة والوحى كالبعث والثواب والعذاب والجنة والنار<sup>(١)</sup> يقول السهروردي : « وهم » قد يتخلصون من عالم المثل المعلقة ، التي مظهرها بعض البرازخ العلمية ؛ وها إيجاد للثال والقوة على ذلك فيستحضرون من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشهون<sup>(٤)</sup> . ويدرك في نص آخر في المطاراتات أن إخوان التجريد يقدرون على إيجاد مثل قائمة بحسب الصور التي يرغبون فيها ، وأنهم في هذه الحالة يكونون في مقام « كن ! »<sup>(١)</sup> .

أي أن السهروردي يرتقي للصوفية الواصلين إلى مقام « كن ! » : مستوى أقل من مستوى الحكماء المتألهين ، لأنّه يجعل قدرتهم على الخلق والإيجاد في نطاق عالم الخيال الوهمي ، وهذا الاتجاه الذي يتجاوز به السلم الصوفي التقليدي في عصره يوضح لنا كيف أن مسار المذهب الإشراقي إنما يتوجه ليصب في مذهب ابن عربي في النهاية .

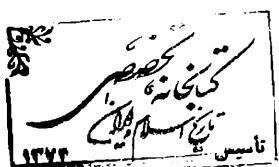
تبين لنا إذن حقيقة الدور الذي يؤدّيه عالم المثل المعلقة من الناحيتين الصوفية والوجودية . فمن الناحية الأولى نجد أنه مرتبة روحية في سلم الصعود والترقي التدريجي إلى نور الأنوار ، إذ أن المرشد لا يستطيع العبور مرة واحدة من عالم الأشباح والمحسوسات إلى عالم النور العقلي المحسن ، فلا بد له من مرحلة وسطى تجمع بين صفات العالمين : المعمول والمحسوس حتى تتم الرحلة الروحية في

(٣) المطاراتات فقرة ٢١٥ ، المباحث ص ١٣٣ - شرح هيكل النور ورقة ٢٤٤ اعتقاد الحكماء من

٢٦٣ .

(٤) حكمة الإشراق فقرة ٢٤٤ .

(١) المطاراتات فقرة ٢٤٤ .



تدرج رتب دون قفزات قد تؤدي به إلى النكسة . ولكن السالكين يختلفون في قدراتهم على المصعود ، فالبعض يمضي قدماً مختاراً عام المثل المعلقة ومتوجهها إلى بخار عام التور والبهاء المعمول ، والبعض الآخر يعجز عن مواصلة الطريق فيتوقف ويستقر في العام الأوسط . ولما كان هذا العالم تمثل به مواعيد الوحي والنبوة ، فكان الأنبياء من المؤمنين من غير الصوفية تقف بهم قدراتهم عند حدود المواعيد الدينية المتمثلة في هذا العالم ، أما الحكماء الكاملون فهم يصلون إلى أعلى المراتب متتجاوزين مراتب الملائكة والأنبياء .

أما وظيفة هذا العالم المتعلق من الناحية الوجودية فإنه يجد البديل الآشوري للمتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، وقد أشرنا إلى أنه كيف كانت أزمة «المشاركة» وراء استحداث هذه المتوسطات في المذهب ، فالرياضيات تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس ؛ ومن ثم فهي تصلح لأن تكون وسطاً أو معبراً من المحسوس إلى المعقول . وليس المثل المعلقة سوى المتوسطات الرياضية الأفلاطونية في وظيفتها الوجودية وكذلك في دورها الروحي . فالمذهب عند أفلاطون هو نفسه مسار التجربة الروحية صعوداً إلى الخير بالذات شمس عالم المثل .

ومن ثم فالمرید الأفلاطوني كالمريد الآشوري كل منها يجد طريق العبور منهأً بواسطة عالم أوسط يجمع بين صفات المحسوس والمعقول . وهكذا فإن جميع المراتب الوجودية عند الآشوريين تقابل مراتب أفلاطونية تحمل نفس الوظائف الروحية الذوقية ، مما يؤكّد ما ذهّبنا إليه في مقدمة البحث من ضرورة انتسخ بالمنطلق اليوناني الإسلامي لمذهب الإشراق .

### النتائج :

تبين من هذه الدراسة أن المذهب الآشوري فضلاً عن أنه إحياء إسلامي مذهب أفلاطون فهو أيضاً يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفـي الإسلامي ، ويستمد عناصره الأولى ابتداء من المشائـة الإسلامية ونقدـها الحاسـم عند أبي البرـكات .

وعلى هذا فإن كلمة إشراق<sup>(١)</sup> عند السهوروادي ليس لها سوى معنى محازي ، ولا تتضمن أى معنى جغرافي ، وإنما فكيف نستطيع إدراج أسماء : أفلاطون ؟ وفي شاغورس وأبناؤه وليس في شجرة النسب ، الاشراقية برئاسة أفلاطون ؟ ثم كيف نستطيع تفسير وصف ملا صدر الدين الشيرازي للإشراقيين بأنهم رواقيون فضلاً عن أنهم أفلاطونيون ؟ .

والسهوروادي نفسه يذكر أن مذهبة يرجع إلى المصادرين معاً : اليوناني والفارسي ، أي الغربي والشرقي على السواء ، وهذا فهو يسمى اتباعه بخافطي الكلمة من الجانب الغربي والجانب الشرقي ، أي أنهم تلقى لديهم حميرة آتية من الفرس وأخرى آتية من اليونان ، وأنه وجد أن الحميرتين متطابقتان ، ويدرك شارح حكمة الإشراق أن الشيخ حينها وجد أن مذهبة يتفق مع مذهب الفرس الأقدمين ، قبل مذهب هؤلاء مع إكماله<sup>(٢)</sup> ، ومعنى هذا أنه بدأ بالمشائة ثم كشف الله له عن الحكمة النبوية ثم اكتشف بعد ذلك أن هذه الحكمة مشابهة لحكمة الفرس . وهذا يعني أن مراحل تطور المذهب تقطع بأن الشيخ كان عليه أن يضع مذهبة كاملاً قبل اتصاله بالأصل الفارسي . هذا فضلاً عن أنه قد اعترف في أكثر من موضع بأن الحكمة البحثية ترجع إلى المشائة أي اليونان . أما الحكمة النبوية فأنها موضوع تجربة ذاتية ، وهذه الحكمة هي التي رأى أنها موافقة لحكمة الفرس الأقدمين .

وقد اتضح لنا فيما سبق ضعف الداعوى الفائلة باستمداد أفلاطون من الفرس استمداداً أساسياً كما يذكر الشهرووزي مؤرخ حياةشيخ الإشراق وربماقصد بذلك أفلوطين وليس أفلاطون ، وهذه نقطة أساسية قد تكشف عن المرافق التي انساق إليها صاحب المذهب .

أما القول بأن الفرس تأثروا بأفلاطون فقد يكون نوعاً من الاحتمالات المتبدلة ، لو لا أننا لا نعرف مدى تأثير الفكر اليوناني على الفكر الفارسي بعد

(١) أصول الفلسفة الإشراقية . مدنوٰل الإشراق ص ٧١ وما بعدها .

(٢) شرح حكمة الإشراق (نشرة كوريان ص ٣٠٢) : « والنصف ثالث نظر في تطرف منها . ورغم موافقة للأمور الكثيرة الشهودية ، استحبها وكتبتها » .

رحيل فلاسفة اليونان من العالم الهليني المتأخر إلى أهالي العراق الحالي أي في فارس القديمة . ولكن التراث اليوناني الذي أسهم في تكوين المذهب عند السهوروبي قد انتقل إلى المسلمين عن طريق الترجمة من اليونانية أو السريانية إلى العربية ، وقد كشف حصيلة حركة النقل من الناحية الفلسفية عن ظهور المذهب المشائى ، فلم يكن ثمة تأثير للفرس من هذه الناحية ، وعلى هذا فالتيار الفلسفي الإسلامي هو استمرار للتيار اليوناني المتأخر .

وفضلاً عن أن المصطلحات الفارسية الواردة في المذهب لا تحمل أي محتوى فكري يخرج بها عن دائرة الفكر اليوناني وتياره المتأخر ، إلا أنها نجد من ناحية أخرى أن السهوروبي نفسه لم يقبل ثنائية النور والظلم بالمعنى الفارسي القديم ، ذلك أن الظلم هو النقيض المنطقي للنور وهو من ثم ليس أمراً ثبوتاً عنه ، وكذلك لا يوجد صراع بين أهريمان وأورمزد ، بين إله النور وإله الظلم أو إله الخير وإله الشر ، من حيث أن «القهر» أو التسلط النوراني لا يتضمن أي معنى للشر أو الظلم . فالظلم عند الأشراقيين هو ذبول الأشعة ومواتها . والسهوروبي نفسه بهاجم فكرة المشائين القائلة بأن الأجسام ، أي الموجودات الظلمانية مهما كان وصفها الأنطولوجي ، تصدر عن النور الأقرب ، وهذا يعني رفضاً قاطعاً لوجود أهريمان منذ بداية الخلق كما يقول الفرس . ومن ناحية أخرى ، فإنه كيف يمكن أن تتدخل الثنائية الفارسية في مذهب الآشراق ، وهو ينطوي على فكرة الدورة العالمية الاسماعيلية ، أي تكرار وجود أهريمان مما يتعارض مع الاتجاهات الروحية للمذهب الآخذ ببدأ الترقى الروحي .

وكذلك فانتا نلاحظ أن الثنائية الفارسية قد تكون ذات وضع مؤقت وتلتقي في مذهب الآشراق الذي يتجه في النهاية إلى وحدة وجود نورية تلتقي مع مذهب ابن عربى .

وعلى أية حال فإن ضرورات الطريق الصوفي قد تستلزم وضع خطيط لعالم الحس أي عالم الظلم ، وللمرتبة التي تعلوه أي عالم المثال المعلقة ، حتى يتيسر عبور السالكين إلى الملا الأعلى المعقول ، ولكن حينما يتم الكشف النام عن هذا

العالم الأعلى تنجي صور الكون النورانية الواحدة ، ولا يكون ثمة مجال للوجود الظلماني المؤقت ، فيتيقن السالك الرباني أن ما سبق له معاييره من عوالم محسوسة وملقة كان ضرباً من الوهم والخيال ، وعلى هذا فاننا نرى كيف أن بنية المذهب الاشراقي تتطابق مع خطوات التجربة الروحية ، وتستجيب لدواعي الذوق الصوفي ومتطلبات الترقى ، صعوداً في معراج القدس . ويتفق أفلاطون مع السهروردي سواء في تحطيط المذهب أو في مراميه الروحية على النحو الذي أسلفنا ، والحق أن القول بالأصل الفارسي للمذهب ليس سوى شعور بالحنين إلى الوطن الأصلي . وبذلك أصبحت الغربة الجنسية غربة روحية والشرق الجغرافي ، أي فارس ، شرقاً نورانياً .

ومع هذا فان نظرية الامامة العالمية التي يقول بها السهروردي والتي تؤكد وحدة النسبة الروحية في العالم وانتساب الحكماء المتألهين إلى شجرة روحية ، سواء كانوا من اليونان أو الفرس أو بابل أو مصر أو الهند أو الصين كما يشير بها السهروردي - إنما تشجب القول بمصدرين أو مصدر واحد للحكمة النبوية ، وهذا ما يعد من ناحية أخرى دليلاً على ضعف القول بالمصدر الفارسي .

وهكذا فإنما ما قلنا وجوه النظر في قضية الأصل الإيراني لمذهب الاشراق ، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحة هذا المأخذ الذي انساق إليه السهروردي ، مدفوعاً بحركة الشعوبية التي كان من ضحاياها الكثيرون من مفكري العصر الإسلامي الزاهر مثل الجاحظ وغيره . بل صدّ بها بعض الدارسين لمذهب الاشراق .

ويجب أن نعرف في النهاية بأن مصير مذهب كل من ابن سينا والسهوردي قد حدد فيما بعد في إيران ؛ وكان على المذهبين أن يخضعا لتأثيرات إيرانية ظاهرة ، بعد أن أصبحت إيران مركزاً للحركة العقلية في الإسلام .

## قائمة المراجع العامة

### أولاً : المراجع العربية :

- ١ - ابن عربي ( محيى الدين ) ، تحفة السفرة - تحقيق محمد صالح الماحي - دار الكتاب اللبناني ( بدون تاريخ )
- ٢ - ابن عربي ( محيى الدين ) ، رسالة لا يعلو عليه ، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - دار احياء التراث - بيروت ١٩٨٣ .
- ٣ - ابن عربي ( محيى الدين ) ، الفتوحات المكية - طبعة دار صادر بيروت - بدون تاريخ .
- ٤ - ابن عربي ( محيى الدين ) ، فصوص الحكم - نشرها الدكتور أبو العلاء عفيفي ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٥ - ابن عربي ( محيى الدين ) ، موقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والعلوم - مكتبة صبيح ١٩٦٥ .
- ٦ - ابن عجيبة - الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبد الرحمن حسن محمود - عالم الفكر ١٩٨٣ .
- ٧ - ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين - دار التراث العربي للنشر والطباعة ج ٢ ١٩٨٢ .
- ٨ - أبو ريان ( د/محمد على ) ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي - طبعة دار الطلبة العرب - بيروت ١٩٦٩ .
- ٩ - أبو المواهب الشاذلي - قوانين حكم الاشراق - مكتبة الكليات الازهرية ١٩٦١ .
- ١٠ - الأصفهاني ( أبو نعيم ) - حلية الأولياء وطبقات الأصنفاء - ١٠ أجزاء طبعة القاهرة ١٩٣٨ .
- ١١ - بدوى ( عبد الرحمن ) ، تاريخ التصوف الاسلامي - وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٥ .
- ١٢ - بدوى ( عبد الرحمن ) ، رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي - وكالة المطبوعات ١٩٧٨ .

- ١٣ - بدوى ( عبد الرحمن ) ، شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات الكويتية . ١٩٧٩
- ١٤ - التفتازانى ( د. أبو الوفا ) ، ابن عطاء السكندرى وتصوفه ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦
- ١٥ - التفتازانى ( د. أبو الوفا ) ، مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٦ .
- ١٦ - الجامى ( عبد الرحمن ) ، نفحات الأنس ، ترجمة من الفارسية إلى العربية .
- ١٧ - الجيلاني ( عبد القادر ) ، الغنية لطالبي طريق الحق ، طبعة مصطفى البانى - القاهرة ١٩٥٦ .
- ١٨ - الجيلاني ( عبد القادر ) ، الفتح الربانى ، طبعة مصطفى البانى - القاهرة ١٩٧٩ .
- ١٩ - الجيل ( عبد الكريم ) ، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، مطبعة الحلبي ١٩٣٦ م .
- ٢٠ - حلمى ( د. محمد مصطفى ) ، ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف - القاهرة ١٩٧١ .
- ٢١ - حلمى ( د. محمد مصطفى ) ، الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ .
- ٢٢ - الحجاز ( أحمد بن عيسى ) ، الطريق إلى الله أو كتاب الصديق تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، دار المعارف ١٩٧٩ .
- ٢٣ - الرفاعى ( السيد أحمد بن على ) ، البرهان المؤيد - تقديم صلاح عزام - دار الشعب القاهرة ١٩٧١ .
- ٢٤ - زروق ( أبو العباس بن أحمد ) ، قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات .
- ٢٥ - زيدان ( د. يوسف ) الفكر الصوفي عند عبد الكريم - دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨ .
- ٢٦ - السراج : اللمع في التصوف : وقد أخرج هذا الكتاب وحقق نصرصنه

المستشرق الانجليزى نيكلسون Nicholson وتم طبعه في ليدن في هولنده سنة ١٩١٤ . وقد بذل نيكلسون مجهوداً كبيراً في اخراج هذا الكتاب فجعل له فهرساً للألفاظ الفنية الواردة فيه وكذلك للإعلام ، وترجم هذه الألفاظ إلى الإنجليزية ، كما قام بتحقيقات واسعة النطاق في اخراج هذا الكتاب .

- ٢٧ - السكندرى (أبو عطاء الله) ، التنوير في إسقاط التدبير - تحقيق موسى محمد على ، دار التراث العربي ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٢٨ - السكندرى (أبو عطاء الله) ، لطائف المن - تحقيق د. عبد الحليم محمود - القاهرة ١٩٧٤ .
- ٢٩ - السكندرى (أبو عطاء الله) ، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، مصطفى الحلبي ١٩٦١ .
- ٣٠ - السلمي (أبو عبد الرحمن بن موسى) ، جوامع آداب الصوفية تحقيق إيثان كوليرج الجامعة العربية القدس ١٩٧٦ .
- ٣١ - السلمي (أبو عبد الرحمن بن موسى) ، طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شرييه ، مكتبة الخانجي ج ٢ ١٩٦٩ .
- ٣٢ - السهوروبي الأشراقى : حكمة الآشراق نشره المستشرق هنرى كوريان - مجموعة دور مصنفات باريس .
- ٣٣ - السهوروبي الأشراقى (شهاب الدين) ، تحقيق الدكتور محمد على أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٨ م .
- ٣٤ - السهوروبي الأشراقى (شهاب الدين) ، هيكلال سور - نشر وتحقيق الدكتور محمد على أبو ريان - القاهرة ١٩٥٧ م .
- ٣٥ - السهوروبي (أبو حفص عمر) : عوارف المعرف : وهو كتاب متأخر في التصوف على طريقة أهل السنة والجماعة والكتاب مطبوع طبعة مستقلة وهناك طبعة أخرى على هامش إحياء علوم الدين .
- ٣٦ - الشعراوى (عبد الوهاب) ، تبيه المغتربين - وبهامشه كتاب الكشف والتبين الغزالى ، دار إحياء الكتب العربية بدون تاريخ .
- ٣٧ - الشعراوى (عبد الوهاب) ، الطبقات الكبرى مكتبة صبيح - القاهرة بدون تاريخ .

- ٣٨ - الشرقاوى ( د. حسن ) معجم الفاظ الصوفية - مؤسسة مختار للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٧ .
- ٣٩ - الطرسى ( السراج ) ، اللمع تحقيق طه عبد الباقي سرور ، ود. عبد الحليم محمود - دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ .
- ٤٠ - عزام ( د. عبد الوهاب ) ، التصوف وفريد الدين العطار ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٤١ - العطار ( فريد الدين ) : تذكرة الأولياء نسخة مترجمة من الفارسية إلى الانجليزية .
- ٤٢ - عفيفي ( د. أبو العلا ) ، التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف ١٩٦٣ .
- ٤٣ - عفيفي ( د. أبو العلا ) ، مقدمة فصوص الحكم لابن عربى - دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٨٠ .
- ٤٤ - الغزالى ( أبو حامد ) ، إحياء علوم الدين ، ٤ أجزاء ، مطبعة مصطفى البانى الحلبي ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٤٥ - الغزالى ( أبو حامد ) ، مشكاة الأنوار ، تحقيق د. أبو العلا عفيفي الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٤ م .
- ٤٦ - الغزالى ( أبو حامد ) ، المتنزد من الضلال د. عبد الحليم محمود ، طبعة بيروت ١٩٦٦ .
- ٤٧ - القاشانى ( أبو الغنائم ) ، إصطلاحات الصوفية ، تحقيق د. عبد الحالق محمود ، دار حرار - الميا ١٩٨٠ .
- ٤٨ - القشيرى - الرسالة - تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. محمد بن الشريف - دار الكتب الحديثة .
- ٤٩ - الكلباذى ( أبو بكر ) ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق محمود أمين التواوى ، الكليات الأزهرية - القاهرة ط ٢ ١٩٨٠ .
- ٥٠ - الخاسبى ( الحارث بن أسد ) ، كتاب المكافئ - تحقيق عبد القادر عطار - عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ .

- ٥١ - الحاسبي - القصد والرجوع إلى الله - تحقيق عبد القادر عطار - دار الكتب العلمية ، بيروت ط ١٩٨٦ .
- ٥٢ - المكي (أبو طالب) ، قوت القلوب - طبعة. دار صادر بيروت - بدون تاريخ .
- ٥٣ - نيكلسون : الصوفية في الإسلام ، ترجمة « محي الدين شريعة » القاهرة ١٩٥١ .
- ٥٤ - نيكلسون (أرنولد) ، في التصور الإسلامي وتاريخه - ترجمة د. أبو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٩ .
- ٥٥ - المجويرى - كشف المحبوب - تحقيق الدكتورة إسعاد قدليل - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٥ .
- ٥٦ - المروى (أبو اسماعيل) ، منازل السائرين - دار إحياء الكتب العربية ١٣٢٨ هـ .
- ٥٧ - النبهانى - جامع كرامات الأولياء ، القاهرة بدون تاريخ .

58. Afifi (A): *Mystical Philosophy of Mohi- El-din Arabi*, London 1948.
59. Arberry: *Syfism*, London, 1950.
60. Bayot (M): *Mysticism & Dissent*, New York 1982.
61. Burckhardt: *An introduction to sufi doctrine*, Translated by: Matheson (D.M) 1<sup>st</sup> Published, London 1976.
62. Happhold (F.G): *Mysticism, A study on anthology*, London, 1975.
63. Massignon (L): *Recueil des textes Ineelits*.
64. — La passion d'al — Hallaj.
65. — *Essai sur les origines de lexique Technique de le mystique musulmane* 1954.
66. Nickolson (A): *A studies in Islamic Mysticism*.
67. Smith (M): *An introduction to mysticism* Newyork, 1962.
68. *Mysticism in the Near and Middle East*. Newyork 1985.
69. Underhill: *Mysticism*.

## «كشاف الأسماء»

(أ)

١٥٦ - ١٠٦ - ٨٩ : ٨٧ - ٨٥	ابراهيم بن أدهم
٨٥	ابراهيم بن بشار
٣٠٤ - ١٨٧	ابراهيم الخواص
١٣٧	ابراهيم بن شيبان
٢٠٧	إبليس
٢٤٧ - ٢١١	ابن أبي أصيحة
١٩١	ابن أبي عون
٢١٠	ابن برجان
٧٦	ابن بطوطة
١٨٣ - ١٨٠ - ١٥٦ - ٦٥ - ١٦	ابن تيمية
٢٧٣ - ٢٠٥	
٧٢	ابن جبير
١١٥ - ٢٧ - ١٣	ابن الجوزي
٢١٠ - ١٦	ابن خلدون
٣٥٠	ابن الرازي
٢٧٣ - ٢٧١ - ٢٦٦ - ٢٦٩ - ١٩٦	ابن سبعين
٢٢٩ - ١٨٦ : ١٨٤ - ١٧٨	ابن سينا
١٩١	ابن الشعشعاني
٢٦٩ - ٢٢٩ : ٢٢٧ - ٦٥	ابن طفيل
١٩٧ - ١٧٨ - ١٥٦ - ١٤٦ - ١٠٨	ابن عربى (محى الدين)
٢٤٦ - ٢١١ - ٢١٠ - ٢٠٥ - ٢٠٣	
٢٧١ - ٢٦٢ : ٢٥٩ - ٢٥٧ : ٢٥٥	
.	
٢٨٦ - ٢٨٤ - ٢٨٣	

ابن عطاء السكتندرى	. ٣٤٠ - ١٦١ - ١٠٩
ابن العريف	٢٧٦
ابن عفيف الدين التلمسانى	٣٤٠
ابن الفارض	. ٢٦٩ - ٨٩
ابن الفرضى	٢٠٩
ابن قسى	. ٢٦٩ - ٢٥٧ - ٢١١ - ٢١٠
ابن القيم	. ٣٠٧ - ٨٤
ابن المفعع	٩٠
ابن المرأة	. ٢١٢ - ٢٠٩
ابن مسراة	٢١١ : ٢٠٩ - ١٩٦ - ٦٥ - ٢٣
أبو إسرائيل البولاعى	. ٢٥٧ - ٢١٥ : ٢١٣
أبو البركات البغدادي	٣١
أبو بكر الخلدي	٢٤٨
أبو بكر الإدريسي	١٧٦ - ١٧٤
أبو بكر السراج	٣٢٤
أبو بكر الشبلي	١١١ - ٦٥ - ٣٣ - ١٨ - ١٥ - ١١ . ١٩١ - ١٨٣ - ١٧٧ - ١٥٦
أبو بكر الكتانى	١٢٩ - ١٢٨ - ١١٠ - ٦٤ - ٢٣
أبو بكر الكلباذى	١٧٠ - ١٦٩ - ١٦٨ - ١٥٦ - ١٥٠
أبو بكر الأصبهانى	١٧٢
أبو بكر المشاد الدينورى	٨٤ - ٢٣
أبو بكر الوراق	. ١٦١
أبو تراب الخشبي	١٩٣
أبو حامد الغزالى	١٦٠ - ١٤٥
	١١١ - ١٠٨ - ٧١ - ٦٩ - ٦٢ - ٦١

١٢١ - ١١٩ - ١١٨ - ١١٤ - ١١٣	أبو الحسن الخرقاني
١٢٦ - ١٢٥ - ١٢٤ - ١٢٣ - ١٢٢	أبو الحسن الشاذلي
١٨٣ - ١٨١ - ١٧٨ - ١٧٧ - ١٢٧	أبو الحسن الششتري
. ٢٧٦ - ٢٥٧ - ١٨٨	أبو الحسن النوري
٢٤	أبو حفص النيسابوري
٣٤٠ - ٣١٧ - ١٦١ - ٧٦ - ٦٥	أبو حلمان الدمشقي
٢٦٦	أبو حزرة البغدادي
٧٣ - ٢١	أبو حزمة محمد بن ابراهيم الصوفي
١٤٦ - ١١٠	أبو ذر الغفارى
٧٤	أبو روبم البغدادي
٧٩	أبو الرحان البيرونى
- ١١٥ - ١٨	أبو سعيد بن أبي الخير
٣٠٥ - ٢٠٢ - ٤٧ - ١٣	أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز
١٣٨ - ١٤٥ - ٢١	أبو سعيد الخضرى
١٥٢ - ٢٤	أبو سفيان الثورى
١٥٨	أبو سليمان الدارانى
١٠١ - ٩٩ - ٩٨ - ٩٧ - ٩٥ - ٩٢	أبو طالب المکى
. ٣٠٤ - ١٣٧ - ١٢٤ - ١٠٦ - ١٠٢	أبو العباس السعىاري
٣٠٧ - ٢٥٧ - ١١٧ - ١١١ - ٢٦	أبو العباس بن شریع
٣٤٠	أبو العباس بن العارف
٧٣	أبو العباس المرسي
١٨٩	
٢١٠	
٣٥٠ - ٣٤٠ - ١٦١	

١٩٢ - ١٢١ - ٧٣	أبو عبد الله بن خفيف
١١٥ - ٣٤	أبو عبد الله السلمي
١٠٥ - ١٠١ - ٨٥ - ٧١ - ٢٣	أبو عبد الرحمن السلمي
٤٧	أبو عبيدة بن الجراح
٣١	أبو العتاهية
١٣٧ - ١١٠	أبو عثمان العيري
١٦٢	أبو العلاء عفيفي
١٦٠	أبو على الجوزجاني
١٣٦ - ١٢٣	أبو على الدقاق
٢٧٦ - ١٦٥	أبو على الروزباري
١٢٢	أبو عمر الدمشقي
١١١ - ١١٠ - ١٠٩ - ٧٣ - ٣٤	أبو القاسم الجند
١٤١ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٨ - ١١٤	
١٧٠ - ١٦٩ - ١٥٦ - ١٥٠ - ١٤٦	
١٨٨ - ١٨٢ - ١٨٠ - ١٧٦ - ١٧٣	
٧٠ - ٦٤ - ٢٢ - ٧٤ - ٣٥٥ - ١٨٩	
١٩٢	أبو محمد الحريري
١٨٧ - ١٤٥ - ١٢٥ - ٧٣ - ٢٠	أبو محمد سهل بن عبد الله التستري
٣٤١ - ٢١٧	
٢٦٩ - ٧٦ - ٦٥	أبو مدين شعيب الأنصاري
١٩٠	أبو المعالي الجوني
١٩٣	أبو منصور الفزار
٢٤٥ - ٧٥	أبو نجيب السهروردي
١٠٢	أبو نصر بشر بن الحارث المروذى
١٩٦ - ١٨٥ - ١٨٤ - ١٠٣	أبو نصر الفاراني
٣٠٤ - ٣٣ - ١٨	أبو نعيم الأصبهاني
٤٧	أبو هريرة

أبو يزيد البسطامي	١٢٤ - ١١٠ - ٧٤ - ٧٣ - ٧٠
أبو يعقوب بن اسحق الكلدي	١٤٨ - ١٤٧ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٢٥
أبو يعقوب الأقطع	١٩٥ - ١٨٠ - ١٥٧ - ١٥٦ - ١٥٠
أبو يعقوب السوسي	١٣٧ - ٩٨ - ٩٧ - ٩٥
أحمد بن أبي الحواري	٧٦
أحمد البلوي	١٦٠ - ١٤٦
أحمد بن خضروية	٨٦
أحمد بن داود	٧٧ - ٧٦
أحمد الرفاعي	١٩٦
إخوان الصفا	
الإدريسي (أبو بكر الإدريسي)	
آدم عليه السلام	٢٠٦ - ٢٠٤ - ١٩٨
آدم مستر	١٦٢
آربرى (آرثر)	٣٠٦
أرسطو	١٦١ - ٢٤٨ - ١٨٤
إرنست رينان	٣٠٦
الإسكافي	١٠٣
إسكندر الأكبر	٢٦٩
إساعيل بن عبد الله الرعيني	٢١١ - ٢١٠
إسحاق الحنظلي	١٥٩
آسين بلايثوث	٢٥٨
الأصبهاني (انظر أبو بكر محمد بن داود)	
الأصبهاني (أبو نعيم الأصبهاني)	
أفلاطون	٢٦٩ - ٢٦١ - ٢٥٠ - ٢٤٨
أفلاطين	٢٦١ - ٢١٤ - ٢١٣ - ١٨٤

أَنْبَذُو قَلِيس  
أَهْلُ الصَّفَة  
إِيْكَهَارَت

٢٦١ - ٢١١ - ٢١٠  
١١  
١٠٩

(ب)

(أحمد البدوي )	البدوي
١٠٩ - ٧	برجرن ( هزى )
٢٤٦ - ٢٢٨ - ٢٨٣	بروكان ( كارل )
(أبو يزيد البسطامي )	البسطامي
١٠٤ - ١٩ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٢	بشر الحافي
( انظر أبو البركات البغدادي )	البغدادي
١١٢	الكتاشية
(أبو حمزة البغدادي )	البغدادي
(أبو رؤيم البغدادي )	البغدادي
٧٧	بهاء الدين ولاد
٤٧	بهلول بن ذؤيب
(أبو اسرائيل البولاعي )	البولاعي
(أبو ريحان البيروني )	البيروني
١٨٢	البيضاوي

(ت)

١٦٤	ترمذ
(أبو محمد سهيل بن عبد الله التستري	التستري

(ث)

(أبو سفيان الشورى )	الشورى
---------------------	--------

(جـ)

٣١ - ١٥	جابر بن حيان
١٣١	جرير بن عبد الله البجلي
١٧٣	عفرا الخلدي
٢٥٠ - ١١٥ - ٧٧ - ٧٦ - ١٧	جلال الدين الرومي
(أبو علي الجوزجاني)	الجوزجاني
٣٣٩	جولدزير
(انظر عبد الرحمن الجبرتي)	الجبرتي
(أبو القاسم الجنيد)	الجنيد
(أبو المعالي الجويني)	الجويني
(انظر عبد القادر الجيلاني)	الجيلاني

(حـ)

٢٤٧	حاجي خليفة
١٨٢ - ١٦١ - ١٠٩ - ٧٣	الحارث بن أسد المحاسبي
٢٦٩	الحبش
٣٣ - ٣٢ - ٣٠	حديفة بن اليمان
(أبو محمد الحريري)	الحريري
٣٧ - ٣٥ - ٣٤ - ٣٠ - ١٦ - ١٢	الحسن البصري
١٩٤ - ٦٥ - ٦٠ - ٤٣ - ٣٩ - ٣٨	
.	
٢٥٧	
١٨٧ - ١٥٦ - ١٥٠ - ١٤٦ - ١٤٢	الحسين بن منصور الخلاج
١٩٢ - ١٩١ - ١٩٠ - ١٨٩ - ١٨٨	
١٩٧ - ١٩٦ - ١٩٥ - ١٩٤ - ١٩٣	
٢٠٣ - ٢٠٢ - ٢٠١ - ٢٠٠ - ١٩٨	
٧٤ - ٢٠٨ - ٢٠٧ - ٢٠٦ - ٢٠٥	
.	
١١٠ - ١٠٩ - ٦٥	

١٦٢ - ١٦١ - ١٦٠ - ١١١ - ٧٣	الحكيم الترمذى
١٦٤ - ١٦٥ .	
١٥٩ - ١٥٨ - ١١٠ .	حمدون القصار

(خ)

(أبو سيد أحمد بن عيسى الخراز )	الخراز
٧٣	الخرازية
(أبو الحسن الخرقاني )	الخرقاني
٢٧٦ - ٨٥	الحضر عليه السلام
(أبو سعيد الخضري )	الخضري
١٨٨	الخطيب البغدادي
(أبو بكر الخلدي )	الخلدي
٣٠٤ - ١٦٩	خير النباج

(د)

(أبو سليمان الداراني )	الداراني
(أبو علي الدقاد )	الدقاد
(أبو حلمان الدمشقي )	الدمشقي
(أبو عمر الدمشقي )	الدمشقي
(أبو بكر مشاد الدينوري )	الدينوري

(ذ)

١٣٤ - ١٢٦ - ١١٤ - ١٠٩ - ٧٤	ذو التون المصري
١٨٠ - ١٤٩ - ١٤٥ - ١٤٣	

(ر)

١٢٦ - ١٢٣ - ١٠٧ - ١٠٦ - ٣٧	رابعة العلوية
١٣٤	
٣٠	رباح بن عمرو القبيسي

٣١	ربيع خيّش
(أحمد الرفاعي)	الرفاعي
١١٣	الرفاعية
(أبو علي الروذباري)	الروذباري
٧٦	روزبهان البقلي
١٠٩ - ٢١	رويم البغدادي
(ز)	
٠ - ١٥	زرادشت
٣٢٤	الزروالي
٦٠	الزيدية
(س)	
٢٠١	السمالية
(أبو بكر السراج)	السراج الطوسي
١٢٤ - ٨٥ - ٤٦ - ٤٥ - ٣٧	سفیان الثوری
١٧٣ - ١٢٦	
٢٦٩	سقراط
(أبو عبد الله السلمي)	السلمي
٨٠ - ٣٤ - ٣٣	سلیمان الفارسی
٨٦	سلیمان الخواجی
٢١ - ٨٩ - ١٧٣	سمون المحب
أبو خبيب السهوروبي	السهوروبي
٢٠٥ - ٧٥ - ١١١ - ١٤٦ - ٦٥	السهوروبي الإشراقي
٣٤٢ - ٢٦٩ - ٢٧١ - ٢٨٤ - ٢٠٦	
٣٠٦	
(أبو العباس السياري)	السياري

(ش)

(أبو الحسن الشاذلي )	الشاذلي
١٢١	شاه الكرمانى
(أبو بكر الشبلى )	الشبلى
٢٨٣	شرف الدين اسماعيل
(أبو الحسن الششتري )	الشتري
١٤٦	شفيق البخى
شهاب الدين أبو حفص السهوردي ١٧٨ - ١١١ - ٧٥	شهاب الدين السهوردي (الإشرافي)
٣١٤ - ١٩٧ - ١٨٤	[٢٥٠ - ٢٤٥]
٢٤٧ - ٢٤٥	الشهرزوري
٢٦٩	الشوذى

(ص)

٢١٠	صاعد الأندلس
٣٠	صالح المرى
١٨٢	صدر الدين الشيرازى
٧٢	صلاح الدين الأيوبي

(ط)

٤٥	طاوس
٣٥٠ - ٣٠٧	الطوسي (نصر الدين)
٧٣	الطيفورية

(ع)

٨٠	عبد الله بن سباء
٤٧	عبد الله بن مسعود
١٨	عبد الرحمن الجامى
٨١	عبد الرحمن السلمى

٣٠٦	عبد الرحمن الجبرتي
٢٠٢ - ١٩٥ - ١٧٩ - ٦٥ - ٢٦	عبد الكريم الجبلي
٢٨٤ - ٢٨٣ - ٢٤٦ - ٢٤٥ ٢٠٣	
٣٤٨ - ٢٦١ - ٢٨٦ ٢٨٥ .	
٣١ - ١٥	عبد الصوفي
٢٠	عبد الواحد بن زيد
٢٨٣ - ٧٥	عبد القادر الجيلاني
١٩٤ - ١٩٣ - ٤٥	عبد الوهاب الشعراوي
٣٠	عثمان بن عفان
٤٤	عطاء الخراساني
٢٠٤ - ١٩٧ - ١٩٥	العفيف التلمساني
٨٠ - ٣١	علي بن أبي طالب
٨٦	علي بن بكار
٩٠	علي بن موسى الرضا
١٥	علي بن هاشم
١٥٨	على النصر ابادي
٢٩	عمر بن الخطاب
١٩١ - ١٤٠ - ١١٠ - ١٠٩	عمرو بن عثمان المكي
٢٤٥	عمرو بن محمد بن عبد الله
١٩٢	عيسي بن فورل
١٢	عيسي عليه السلام
(غ)	
(أبو حامد الغزالى)	الغزالى
١٣	الغوث بن مر
(ف)	
(أبو النصر الفارابي)	الفارابي

٧٥	الفاطميون
٢٤٦ - ٢٤٥	النخر الرازي
٢٠٧	فرعون
٣٠	فضل القرشي
٣٠٤ - ٨٥	الفضيل بن عياض
٢١٣	فورفوريوس
٢١٣	فيلون السكندرى
<b>(ق)</b>	
٧٧ - ٥٣	المقدارية
٧٣٧ - ١٩٦ - ١٩١	القرامطة
٧٩ - ٧١ - ٦٥ - ٣٦ - ٣٣ - ٢٥	القشيري ( عبد الكريم )
١١٦	
٢٦٩	قضيب اللبن
<b>(ك)</b>	
٣٢٩ - ٣٠٦	كارادي فو
( أبو بكر الكتاني )	الكتاني
( أبو يعقوب بن اسحق )	الكندي
( أبو بكر الكلاباذى )	الكلاباذى
<b>(م)</b>	
٣٤٠ - ١٦ - ٢٠١ - ٢٤٦ - ٢٨٣ - ٢٤٢ - ٢٨٣	ماسيون ( لويس )
١٥١ - ٣٩٩ - ٣٤٧ - ٣٤٤ - ٣٤٢	
٣٠٦	
٤١ - ٤٠ - ٣٩ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٠ - ١٦	مالك بن دينار
٣٠٤ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٢ - ٤٠	
٢١٣	محمد بن زكريا الرازي

٢٠٩ - ٢٠٦	محمد بن عبد السلام
٢٠٩	محمد بن وضاح
٤٥	معاذ بن جبل
٢١٢ - ١٥٨	المعتزلة
(أبو العباس المرسي)	المرسي
١٠٦ - ٩١ - ٩٠ - ٨٩ - ١٩ - ١٨	المعروف الكرخي
١٠٧	
٧٧ - ٧٦	المقريزي
(أبو طالب المكي)	المكي
٨٨	موسى عليه السلام
٣١	منصور بن عمار
١١٥ - ١١٢ - ٧٦	المولويه
(ن)	
(أبو تراب النخشبى)	النخشبى
٢٦٩	النفرى (عبد الجبار)
١١٢ - ٧٦ - ٥٣	النقشبندية
٢٠١	النصرية
١٦٤ - ١٦٥	نهر جيرون
(أبو الحسن التورى)	السورى
١٣	نولدكه (أرنولد)
(أبو حفص النيسابوري)	النيسابوري
٣٦٦ - ١٧ - ١٨ - ٣٠٦ - ١٢	نيكلسون (أرنولد)
(هـ)	
١١٣ - ١١١ - ٧٤ - ٧٣ - ٧٠ - ٣٩	المجويرى
١٦٢ - ١٦١ - ١١٦ - ١١٥ - ١١٤	
. ٣١٠ - ٣٠٩ - ١٦٤	

هرمس ٢٦٩ - ١٠٥  
هورتن ٣٣٩ - ٣٠٦

(و)

واصل بن عطاء ٣٤  
(أبو بكر الوراق)  
وهب بن منه ٤٣ - ٤٤ - ٤٥

(ى)

يامبليخوس ٢١٤  
يوحنا الصليبي ٢٥٨  
يحيى بن معاذ الرازي ١٤٦ - ١٢٩ - ١٢٠ - ١١٠  
يوسف عليه السلام ١٥٩

## كشاف المصطلحات

الأبدال	١١٦ - ١٣٧ - ٢٤٣
الاتحاد	١٠٩ - ١٥٠ - ١٢٥ - ١١٠ - ١٥١
	١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٧ - ١٩٥
الاتصال	١٩٦ - ١٩٨ - ٢٠٣ - ٢٠٤
إثنينية	١٤٠
الأحدية	٢٨٨
الأحوال	١١ - ٢٦ - ٤١ - ٤٣ - ٦٨ - ٨٢ - ٨٨
	٩١ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١١ - ١١٥ - ١١٧
إخوان التجريد	١١٩ - ١٤٢ - ١٤٧ - ١٦٢ - ١٦٧
الأخلاق	١٧٣ - ١٨٠ - ١٨٥
الإدراك	١٣٥
الإرادة	٤٠ - ٤٢ - ١٠٩ - ١١٢ - ١٦٦ - ١٧١
الأركان	٣٠٣ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٣
الأرواح الملطيفة	١٧٩
الأزل	١٤٩ - ١٤٧ - ١٣٢ - ٨٤
الاستبطاط	٢٧٤ - ٢٧٠
الأسرار	٢٦٦
اسم الله الأعظم	١٩٨
الأسماء الإلهية	٨١ - ٨٢
الأسماء الذاتية	٨٥
الإسماعيلية	٥٠ - ١٥٥ - ٢٩٣
	٢٨٩
	٦١ - ٣٥٥

٢٥٠ - ١٩٦	الإشرافية
٢٦٥	أعيان الموجودات
١٨٥ - ١٤٥ - ٦٨	الإلهام
٢٤٦ - ١١٦	الإمام
١٦٨ - ١٦٧	الإنابة
١٢٣ - ١١٧ - ١١٠ - ١٠٨ - ٩٠ - ٨٨	الأنس
١٧٩ - ٦٧ - ١٦٦ - ١٤٥ - ١٣٥ - ١٢٤	
٢١٣	الإنبادوكلية الجديدة
٢٦١ - ٢١٤ - ٢٠٨ - ٢٥٨ - ٢٠٢	الإنسان الكامل
٢٨٨ - ٢٨٦ - ٢٨٥ - ٢٨٤ - ٢٦٦	
. ٣٤٨	
٢٦٣	الإنسان الكبير
٢٤٩	الأنطولوجية
٨١	الأنوار
٢٤٩	الأنوار العارضة
٢٤٨	الأنوار العقلية
٢٤٩	الأنوار القاهرة
١١٦	الأوتار
١١٠ - ٥٠	الأوراد
١١٨ - ١١٥ - ١١٢ - ١٠٥ - ٨٨ - ٨١	الباطن
١٣٨ - ١٣١ - ١٣٠ - ١٢٩ - ١١٩	
١٧٢ - ١٦١	
٢٦٦ - ٢٥٩	الباطن والظاهر
٢٥١	البرازخ
١٨٤	البرهان
١٣٤ - ١٣٣ - ١١٧ - ١١٠ - ٨٣ - ٢٦	البساط
١٨٠ - ١٦٨ - ١٣٥	

١٢٩ - ١١٨	البصرة
١٧٣ - ١١٨	بغداد
١٠٥	البكائية
١٤٦ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٣ - ١٤٦	البقاء
٣١٤	
٢٤٩	البقاء النوراني
٧٥	البرهبون
١١٠ - ٨٩ - ٨٨ - ٨١ - ٣٣	التأويل
١٥٤	تبادل الأدوار
٢٤٩	التجربة الصوفية
١٣٧	التجريد
١٩٨	التحسد
٣٤٧ - ٢٣٠ - ١٩٨ - ٥٠	التجل الإلهي
٢٩١ - ٢٥٧	التحليلات الإمامية
١٠١	الترغيب
٨٩ - ٨٨	الترقي
٨١	التشيع والتناسخ
١٨٦ - ١٧٩ - ١٧٨ - ١٣٩ - ٢١	التطهر
١٤٠	التفرقة
٢٠٧ - ١٣٧	التفريد
٣٠٣ - ١٧٦	التفوى
١٦٥ - ١٠٢ - ١٠١	التمكين
١٥٨	التنزيله
١١٨ - ١١٢ - ١١٤ - ١١٧ - ١١٨	التبوية
٢٦ - ١٣١ - ١٢٨	
١٨٠ - ١٧٨ - ١٤٠ - ١٣٦ - ١٢٨ - ٧٠	التوحيد
٣١٤ - ٢٠٧ - ١٨٢	

١١٧ - ٩٣ - ٩٢ - ٩١ - ٤٩ - ٣٠ - ٢٦	التوكل
١٧٦ - ١٧٤ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٧٣	
١٤٩	توبه
٣٤	التنسك
١٤٠	ثبور الخلق
١٤٤	الجبروت
٢٣٧ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ١٤٠ - ٢٣٤	الأجسام السماوية
٢٦١	الجسم الكلي
٢٧٠	الجسم المكلف
١٨٠ - ١٦٦ - ١٠٩ - ١٠٨ - ٨٨ - ٧	الجذب
١٣٥	الجلال
١٣٥	الجمال
١٣٧ - ١١٧ - ١٣٦ - ١١٠	جمع الحمة
٢٦٤	جمعيـة آدم
٢٦٣	الجمعـية الإلهـية
٢١٣	الجوـاهـر الـخـمـس الـرـوـحـيـة
٢٧٦	الجوـاهـر الـمـفـارـقـة
٩٥ - ٩٤	الجـوع
٢١٤	الجوـهـر الـرـوـحـي
٢٧٤ - ٢٧٢ - ١٩٤	جوـهـر
٢٦١ - ١٥٣ - ٢٥٩ - ٢٥١	الجوـهـر الـفـاسـقـ
١٢٧ - ١٢٥ - ١٢١ - ١٢٠ - ١١٨	الحال
١٣٨ - ١٣٧ - ١٣٦ - ١٣٤ - ١٣٢	
١٥٢ - ١٣٩	
١٥٠	حـالـة
١٢٣ - ٨٩ - ٨٣ - ٥٢ - ٢٦ - ٢٠	الـحـبـ
١٣٥ - ١٢٧	

١٧٣ - ١٠٧ - ١٠٢ - ١٠١ - ١٠٠ - ٨٩	الحب الإلهي
١٧٤	
٢٦٦	الحجب الظلمانية
٢٨٥ - ٢٠٠ - ٦٨ - ٥٠ - ٢٦ - ٨	الحدس
٣٠٤	الحزن
١٤٠	حجاب الحس
١٢٩ - ١٢٨ - ١٢٠ - ١١٧ - ٨٩ - ٨٤	الحضرۃ الإلهیة
١٨٦ - ١٦٦ - ١٧٤ - ١٤٠ - ١٣٩	
٣٥٠ - ٣٤٤ - ٣١٨ - ٢٥٠ - ٢٢٩	
١٧٧	الحضرۃ الربویة
٢٦٤	حضرۃ الحق
٢٤٩ - ١٤١ - ١٣٩ - ٨٩	الحضرۃ الإشراقی
١٤١	حضرۃ القدس
١٢١	الحكمة
٢٤٩	الحكمة المشائیة
٣١٠ - ١١٦	الحكومة الباطنية
٨٣	الحقائق
٢٩٦	الحقائق الوجودية
٢٥٩	الحق والخلق
٢٢٩ - ٧٣	الحقيقة
٦٧ - ٢٨٥	الحقيقة الإلهیة
٢٩٦ - ٢٩١ - ١٨١ - ١٦٦ - ١٤٢	الحقيقة الحمدیة
٣٥٤	
٢٦٥	الحقيقة المعقولة
٢٩٦ - ٢٦١	الحقيقة الوجودية
٢٠٠ - ١٩٦ - ١٩٥ - ٧٤ - ٦٩ - ٦٥	الخلول
٢٠٢	

الحلوية	١٩١ - ٧٤
حق اليقين	١٣٩ - ١٢٩
الخانقوارات	١٠٤
خراسان	١٦٨
الخشبة	١٢٣ - ٣٧
خلوة	١٧٧ - ١٢٢ - ١٠٤ - ٩٨ - ٧٠
الخوف	١٠١ - ٩٩ - ٩٦ - ٩٥ - ٥٢ - ٣٧
الذكر	١٣٣ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٩ - ١١٧ ١٥٢ - ١٤٠ - ١٢٧ - ١١٣ - ١١٠ - ٥٠ . ٢٥٨ - ١٩٣ .
الذوق	١٥٦ - ١٥٥ - ٨٠ - ٦١ - ٢٦ - ١٤
الربوبية	١٨٤ - ١٨٠
الرجاء	. ٢٧٠ - ١٦٤
الرغبة	١٠٢ - ٩٧ - ٨٣ - ٥٣ - ٥٢ - ٣٧ - ٢٦
الرضا	١٣٣ - ١٢٣ - ١٢٢ - ١٢١ - ١١٧
الرمز	. ١٥٣ - ١٣٥ - ١٣٤
الرهبة	. ١٣٥ - ٣٧
الرهينة	١٠٢ - ١٠٠ - ٩٩ - ٩٢ - ٩٧ - ٨٨
الروح	١٦٨ - ١٦٧ - ١٢٩ - ١٢٨ - ١٢٦ - ١١٧
روح الخاتم	١٥٦
روح القدس	. ٥٨ - ٥٧ - ٥٤ - ٥٣ - ٢٩ - ٥٨
	٥٧ - ٥٦ - ٥٤ - ٥٣ - ٢٩ - ٢٨ - ١٤
	. ٥٨
	١٠٤
	. ٢٦١
	. ٢٨٧ - ١٩٦ - ١٨١

الرؤيا العيانية	. ٢٥
الرياء	. ١٧٥
الرياضة الروحية	. ٣٨ - ٨٤ - ١٠٨ - ١١٤ .
الرى	. ١٦٩
الرهد	. ٢٣ - ٣٠ - ٢٩ - ٢٨ - ٢٧ - ٢٠ - ١٩
	٤٤ - ٤٢ - ٤٠ - ٢٩ - ٣٧ - ٣٥ - ٣٤
	٥٢ - ٥١ - ٤٩ - ٤٨ - ٤٧ - ٤٦ - ٤٥
	٩٢ - ٩٠ - ٨٩ - ٨٧ - ٥٩ - ٥٨ - ٥٣
	١٠٥ - ١٠٤ - ١٠٢ - ١٠١ - ٩٨ - ٩٧
	١٤٥ - ١٣٧ - ١٢٩ - ١٢٤ - ١١٧
الروايات	. ٣٠٣ - ١٧١ - ١٥٨ - ١٤٧ - ١٤٦
السايك	. ١٠٤ - ٥٣
السالك	. ١٢١ - ١٢٠ - ١١٨ - ٨٨ - ١٦ - ٨
	١٥٦ - ١٥٣ - ١٤١ - ١٢٩ - ١٢٤
السالك السيار	. ٢٨٧ - ١٩٢ - ١٦٨ - ١٦٦ - ١٦٥
السر	. ١٢٨ - ٩١
السر الأعظم	. ١٥٤ - ١٥٢
السكر	. ١٦٥
السلم الصوفي	. ١١٧ - ١١٠ - ١٠٤ - ٧٠ - ٦٩ - ٣٥
السلم الروحي	١٥٣ - ١٥١ - ١٣٩ - ١٣٥ - ١٣٦
سلم الفردوس	. ١٩٥ - ١٨٠ - ١٦٤ - ١٥٥ - ١٥٤
السلوك	. ١٢٨ - ١٢٠ - ١١١
سماع	. ٣٠٤ - ١٦٠ - ١٥٦ - ١٨٥ - ١١٦
الشريعة	. ١١٧
	. ٧٠
	. ١١٣ - ١٨٥ - ٢٥٨
	١٦٦ - ١٥٠ - ١٤٦ - ١٣٧ - ١١٥ - ٨٣

الشجر	. ٢٢٩ - ١٨١
الشهوات	. ١٦٧ - ١٢١ - ١٢٠ - ١١٧
الشطح	. ٩٧ - ٩٥ - ٩٤
السوق	١٥٦ - ١٥٣ - ١٥١ - ١٥٠ - ١٢٥ . ٢٠٦ - ١٨٢ - ١٥٧
الشيعة	١٠٢ - ١٠١ - ٩٩ - ٨٨ - ٥٣ - ٢٤ ١٣٧ - ١١٧ - ١١٤ - ١٠٤
الشيخ	١٤٨ - ١٤٦ - ١٤٤ - ١٤٠ - ١٣٨ . ١٨٣ - ١٧٩ - ١٧٨ - ١٦٧ - ١٦٦ . ١٦ - ٣٣ - ١٥
الشيعة الإسماعيلية	١١٣ - ١١٢ - ١١١ - ١١٠ - ٨٨ - ٧٤ . ١١٦ - ١١٤
الصبر	. ٩٠ - ٢٧١ - ٢٦٩ - ٢٦٢ - ١٦٢
الصفات	١٦٧ - ١٢٠ - ١١٩ - ١١٨ - ١١٧ - ٩٤ . ٢٨٨ - ١٦٨ - ١٥٥ . ٢٤٢
الصفات الشبوانية	٢٠٦ - ١١٧ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٤ - ٢٧١ - ٧٠ . ٣٠٣ - ١٠٤ - ١٠١ - ٩٩ - ٤١ . ٢٤٣
الصحوة	. ٢١٨
الصدق	. ٩٩
الصور الروحانية	. ٢٧٠
الصيغة	. ٤٣ - ١١٥ - ١١١ - ١٠١ - ٨٨ - ٦٣ - ٤٣
الطاعة	١٣٠ - ١٢٩ - ١٢٢ - ١٢٠ - ١١٩
الطبيعة	١٣٦ - ١٤٢ - ١٤٧ - ١٤٢ - ١٦٦ - ١٦٣
الطريقة	١٨١ - ١٦٧ - ١١٧ - ١٦٨ - ١٦٧ . ١٩٨

٣٠١	الطريقة السنوسية
الظاهر	١٢٩ - ١١٩ - ١١٨ - ١١٢ - ٨٢ - ٨١
. ١٧٢ - ١٦٤ - ١٥٢ - ١٦١ - ١٣١	
العارف	. ١٧٢ - ١٦٦ - ١٨١ - ١٠٨ - ٣٧
العالم	. ١٠٨
عالم البرزخ	. ٢٥٠
عالم الحس والشهادة	. ١٣٩
العالم الصغير	. ٢٦١
عالم الظهور	. ١٩٨
عالم الكون	. ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٤٠ .
عالم القدس	. ١٤٠
عالم المثل المعلقة	. ٢٥٠
العبد	. ١٨١ - ١٠٥
العبودية	. ١٦٤ - ٢٧٠ - ٣٨
العدم	. ١٧٦ - ١٣٠
العجب	. ١٠٤
عرض (اعراض)	. ٢٥٩ - ١٩٤
العرفان النبوي	. ٢٧٢
العزلة	٦٠ - ١٤٤ - ١٠٤ - ١٠١ - ٩٨
العشق	. ١٤٤ - ١٣٥ - ١٠٧ - ٥٠
العقل	. ٢١٣ - ١١٨
العقل الأول	. ٢٦٠
العقول العشرة	. ١٨٤
العقل الكلي	. ٢٧٦ - ٢٦٦ - ١٩٦
العقل الفعال	٢٧٠ - ٢٠٢ - ١٨٦ - ١٨٥ - ١٨١
العقليون	. ٢٧١
٨	

٢٧٠	العقل المجردة
٢٨٠	الصلة الأولى
٩١ - ١٠٤ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢٥ - ١٢٥	العلم
٣٤	علم الكلام
. ١٢٥ - ١٢١ - ١٢٠	العمل
٢٧٠	العناصر الأربع
٢٠	عين الحق
. ٢٦١	عين الموجودات
٢٥	عين وجود الحق
٢٠ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٦ - ٣١٤ - ٣٥٤	عين اليقين
٩٨	الغرور
٩٥	الغفلة
. ٢١١ - ٢١٣ - ٢١٥	غلوصية
. ٣١٠ - ٤١	الغلوثية
. ١٥٢	الغيب
٩٥ - ١١٧ - ١١٢ - ١٢٠ - ١٣٤ - ١٣٥	الغيبة
١٣٦ - ١٤٠ - ١٥٢ - ١٥٥	
. ٣٠٣	
٣٤	فاران
١٥	فارس
١٣٩	الفتح
١٧٥	الفترة
١١٧ - ١٣٦ - ١٣٧	الفرق
٨٧ - ١٣٠	القر
٢٧٠	الغلوك
٢٥ - ٢٦ - ٦٩ - ١١٧ - ١٣٨ - ١٣٩	الفناء
. ٢٥٨ - ١٥٠ - ١٤٦ - ١٤٣	

١٨١ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - .	الفِيض
١٣٤ - ١٣٣ - ١١٧ - ١١٠ - ٨٣ - ٢٦ - .	الْقَبْض
١٣٢ - ١٢٩ - ١١٧ - ١٠٨ - ١١٠ - .	الْقُرْب
١٦٧ - ١٤١ - .	
٩٨ - .	الْقُرْبُ الْإِلَاهِي
١٨٠ - .	الْقُرْبُ وَالْبَعْدُ
١٥٨ - ٧٣ - .	الْقُصْرَارِيَّةُ
١٨٠ - ١٣٧ - ١٦٤ - ١٧٩ - ١١٥ - .	الْقَطْبُ
٣١٠ - ٢٩٤ - ٢٦١ - .	
١١٤ - ٩٥ - ٩٤ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٢٦ - .	الْقَلْبُ
١٢٩ - ١٢٨ - ١٢٧ - ١٢٥ : ١٢٣ - ١٢١ - .	
١٦٢ - ١٤٢ - ١٤٠ - ١٣٩ - .	
١٧٢ - ١٧١ - ١٦٧ - .	
٨١ - .	الْقِيَاسُ
١٩٢ - .	الْقِيَظُ
١٨٠ - ١٧٩ - ١٤٦ - ٣٨ - ٩ - .	الْكَرَامَاتُ
١٤٤ - .	الْكَرَامَةُ
١٨٥ - .	الْكَسْبُ
١٩ - ٢٥ - ٥٠ - ٨٤ - ٨٩ - ١٠٧ - .	الْكَشْفُ
١٠٨ - ١٤٠ - ١٢٨ - ١٠٩ - ١٤١ - .	
١٥٦ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - .	
٢٦٣ - .	الْكَلْمَةُ
١٦٣ - .	الْكُوْتُ
٢٦١ - .	الْكَوْنُ الْجَامِعُ
١٥ - .	الْكَوْفَ
١٥٤ - ١٩٦ - .	الْلَامُوتُ

١٩٨ - ٢٠٤ - ٢٠٦ - ٣٤٧	اللاهوت والنسوت
١١	الملع
٢٨٨	اللوحوس
٢٦١	المادة الأولى
٢٧٠ - ١٩٨	الماهية الإلهية
٢٧٠	المبدع الأول
١١١	مدارج السالكين
١٨٥	مدرسة الإسكندرية
١١٧	المراقبة
٢٦٠	مرتبة الألوهية
٢٨٥ - ٢٧٤	مرتبة الوجود
٢٦٠	مرتبة الوحدانية
١٢٤ - ١٢٥	المراد
١٣٣ - ١٣٢ - ١٣١ - ١٠٩	المراقبة
. ١٩٨ - ٩١ - ٣٥ - ٧	المجايدة الروحية
١٥٢	محادثة
١٣٣ - ١٣٢ - ١١٧ - ٧٣	المحاسبة
١٣٤ - ١٥٣	المحب
١٤٤ - ١٤٩ - ١٦٧	محبته
٩٠ - ١١٧ - ١١٠ - ٩١ - ١٢٨ - ١٢٧ - ١٢٨	المحبة
١٢٩ - ١٣٥ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٤٥	
. ١٤٨ - ١٦٧ - ١٧١	
١٣٩ - ١٣٦ - ٧٣ - ١٨٠	المحو
٨ - ٢٦ - ٥٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧٢	المريد.
٧٤ - ٧٥ - ٩٧ - ٩٨ - ١٠٨ - ١١٠	
١١٢ - ١١٦ - ١١٤ - ١١٩ - ١٢٠	
١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٨ - ١٣٢ - ١٣٨	

٢٥٧ - ١٢٣ - ١٦٨ - ١٦٧ - .	المشاهدة
٢٣٧ - ١٥٥ - ١٤٠ - ١١٧ - ٢٥ -	
. ٢٥٧ - ٢٤٠ - ٢٢٨	
٨٩	المشاهدة القلبية
١٨١	المطاع
١٥٥	المطلق
٦٤ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠٢ - ١١٠ - ١١٩ -	المعرفة
١٤٣ - ١٤٦ - ١٤٥ - ١٤٢ - ١٤٧ -	
١٦٢ - ١٦٥ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٥٦	
. ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨١ - ١٨٥ .	
١٠٩	المعرفة الشهودية
٢٥	المعافية البصرية
١١٧	معراج الصوفي
١٩٥	المعراج القدس
١٠٨	المعرفة الروقية
١٧٩	المعجزات
١٩٧	المقام
٨ - ٣٧ - ٤١ - ٦٨ - ٨٣ - ٨٨ - ٨٩ -	النقطات
١٠٢ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١١ - ١١٥ -	
١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ -	
١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ -	
١٢٨ - ١٢٩ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٣٧ -	
١٣٩ - ١٣٥ - ١٥٦ - ١٤٢ - ١٦٢ -	
١٦٧ - ١٦٨ - ١٧٣ - ١٧٧ - ١٧٨ -	
. ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٥ .	
١٤٦	المكاشفات
. ١١٧ - ١٤٠ - ١٨٠ - ٢٥٧ .	المكاشفة

١١٤	الملكت
١٥٨ - ١٦ - ٣١ - ٩٨ - ٥٣ - ١١٠ - ١١٢	اللاماتية
١٦٠	
٢٩٣ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٠	ممكن الوجود
١١١	منازل السالكين
٩٥	المهمة
١٥٦ - ١٣٥	الموحيد
١٠٤	الموت
٢٤٣	الموجود الحق
٢٠٨ - ١٩٦ - ١٩٨ - ١٩٤ - ٢٠٦ - ٢٠٤	الناسوت
١١٦	النجاء والقباء
١٠٥	النساك
١٧٥	الفاق
٢١٣ - ١٢٩ - ١١٩ - ١٠٠	الفس
١٨٧	النفس الجزيئية
٢١٤ - ٢١٣	النفس الطبيعية
٢٧٢ - ٢١٣ - ٢١٦ - ٢٧١ - ٢١٦	النفس الكلية
٦٨	النفس اللوامة
٣٠٣ - ٢٦١	النفس المطهنة
٢١٨ - ٢٧٠	النفس الناطقة
٣١٠	القباء
١١٩ - ١٠٨	النظر
٢٠٢	نظريّة الفيض
٢٦٣ - ٢٥١ - ٢٥٠ - ١٢٨ - ٧٣	النور
٢٥١	النور الأعظم الأعلى
٢٥٤ - ٢٥٣ - ١٨٦ - ١٣٩	نور الأنوار
٢٠١	النور الشعشعاني

٢٥١	النور القهار
٢٥١	النور الجرد
٢٠٧ - ١٩٨ - ١٩٦	النور الحمدي
١٢٧	نور اليقين
١٢٧ - ٨٢	الهمة
٣٤٧	الهوهو
١٥٣ - ١٤٤ - ١٠١ - ٩٣	الهوى
٢٩٤ - ٢٨٨ - ٢٧٠	الهوية
١٤٨ - ١٤٤ - ١٣٥ - ١٣٤ - ١٢٣ - ١١٧	الميبة
٢٧٤ - ٢٧٠ - ٢٦١	الميولي
٢١٤	الميولي الروحاني
٢٧٠ - ٢٦٦	واحِب الوجود
١٨٥ - ١٨٠ - ١٥٦	الواجد
١٥١	الواجدين
٢٥٩	الواحد والكثير
١٦٧ - ٩٩	الوارد
١٧٤ - ١٠٨ - ٨٨ - ١٩	الواصل
١٥٠ - ١١٠ - ١٠٨ - ٨٨ - ٢٤ - ١٩	الوجود
١٥٥ - ١٥٤ - ١٥٣ - ١٥٢ - ١٥١	
. ١٨٨ - ١٨٠	
١٦٧	الوجدان
١٥٥ - ١٥٣ - ١٧٦ - ١٣٨ - ١٣٠	الوجود
٢٧١ - ٢٧٠ - ٢٥٠ - ٢٩٣ - ١٨٠	
. ٢٦٣ - ٢٧٢	
١٩٦	وجود الحق
٢٠٢	الوجود الصغير
١٩٧	الوجود المطلق

٢٠٢	الوجود الكبير
١٣٦	الوجودية
١٣٨	الوحدانية
١٥٣ - ١٠٢ - ٦٥	الوحدة
٢٥٩	وحدة الأديان
٢٨٤ - ٢٦٠	الوحدة الباطنية
٢٧٣ - ٢٧٢ - ٢٧٠ - ٢٥٩ - ٢٥٨	وحدة مطلقة
.	.
٦٥١ - ٦٩ - ١٩٧ - ٢٦٩ - ٢١٤ - ٢٠٦ - ٩٩	وحدة الوجود
.	وحدة نورانية
٥٢	الروحى
١٥٦ - ١٨٠ - ١٣٠ - ٦٥	وحدة الشهود
٣٠٣ - ١٣٠ - ١٢٩ - ١٠٣ - ٩٧ - ٩٢	السورع
.	.
١٠٤ - ١٣٨ - ١٦٧ .	الوصول
١٣٢ - ١٦٧	الوقت
١٦١ - ٢٦ - ٨٣ - ٥٤ - ١٤٥ - ١٤٨ - ١٤١ - ٦١	الولاية
.	.
١٦١	ولاية اختصاص
١٦١	ولاية اصطفاء
٣٠١ - ١٨٠ - ٩ - ٨	الولاية الروحية
٨٩	السلوه
١١٣	السوالي
١٣٨ - ١١٧ - ١٠١ - ٩٩ - ٩٣	البيقين
.	.
١٤١ - ١٤٢ - ١٦٦	.

# الفهرست

## الصفحة

٣	تصدير .....
٧	تمهيد « التصوف حركة تستهدف تعميق المضامين الروحية » .....
١١	مقدمة عامة في التصوف الإسلامي .....
١١	١ - معنى كلمة تصوف .....
١٥	٢ - بدء ظهور التسمية الإصطلاحية للصوفية .....
١٧	معانى التصوف .....
١٧	ما هو التصوف .....
١٩	التعريف الأول .....
١٩	التعريف الثاني .....
٢٠	التعريف الثالث .....
٢١	التعريف الرابع .....
٢١	التعريف الخامس .....
٢١	التعريف السادس .....
٢٢	التعريف السابع .....
٢٣	التعريف الثامن .....
٢٣	التعريف التاسع .....
٢٣	التعريف العاشر .....
٢٣	التعريف الحادى عشر .....
٢٣	التعريف الثانى عشر .....
٢٤	التعريف الثالث عشر .....
٢٤	التعريف الرابع عشر .....
٢٥	التعريف الخامس عشر .....
٢٧	النشأة التاريخية للتصوف .....

**الصفحة**

٣٢	بعض شخصيات أوائل الزهاد .....
١	١ - أبو ذر الغفارى .....
٢	٢ - حذيفة بن اليمان .....
٣	٣ - سلمان الفارسي .....
٤	٤ - الحسن البصري .....
٥	٥ - مالك بن دينار .....
٦	٦ - وهب بن منبه .....
٧	٧ - سفيان الثوري .....
٤٨	العامل التي أدت إلى نشأة الزهد عند المسلمين .....
٤٩	العامل الأول .....
٥٨	العامل الثاني .....
٦٠	العامل الثالث .....
٦٤	الأدوار التي مر بها التصوف الإسلامي .....
٦٧	نشأة المدارس أو المراكز الصوفية .....
٧٩	الدور الأول من أدوار التصوف الإسلامي .....
٨٥	نماذج من شخصيات النور الأول .....
٨٥	١ - ابراهيم بن أدهم .....
٨٩	٢ - معروف الكرخي .....
٩٢	٣ - أبو سليمان الداراني .....
١٠٢	٤ - بشر الحافي .....
١٠٥	ميزات الدور الأول .....
١٠٨	الدور الثاني من أدوار التصوف الإسلامي .....
١١١	معالم الطريق الصوفي الظاهرية .....
١١٢	(أ) أخذ العهد والميثاق .....
١١٣	(ب) السماع الصوفي .....
١١٣	(ج) التنظيم الداخلي للطرق الصوفية .....
١١٦	(د) السلم الروحى « المقامات والأحوال » .....

الصفحة

١١٧	.....	<b>أولاً : المقامات .....</b>
١١٧	.....	١ - مقام التربة .....
١١٨	.....	٢ - مقام الصبر .....
١٢٠	.....	٣ - مقام الشكر .....
١٢١	.....	٤ - مقام الرجاء .....
١٢٢	.....	٥ - مقام الخوف .....
١٢٤	.....	٦ - مقام الزهد .....
١٢٥	.....	٧ - مقام التوكال .....
١٢٦	.....	٨ - مقام الرضا .....
١٢٧	.....	٩ - مقام الحبة .....
١٢٩	.....	١٠ - مقام الورع .....
١٣٠	.....	١١ - مقام الفقر .....
		<b>ثانياً : الأحوال :</b>
١٣١	.....	(أ) حال المراقبة والمحاسبة .....
١٣٢	.....	(ب) حال القبض والبسط .....
١٣٤	.....	(ج) حال الهيبة والأنس .....
١٣٥	.....	(د) حال الصحو والسكر .....
١٣٦	.....	(هـ) حال الجمع والفرق .....
١٣٧	.....	(و) حال الشوق .....
١٣٨	.....	(ز) حال الفناء .....
١٣٨	.....	(ح) حال البقاء .....
١٣٩	.....	(ط) حال الغيبة والحضور .....
١٤٠	.....	(ى) أحوال المعاشرة والمكاشفة والمشاهدة .....
١٤١	.....	(ك) حال القرب .....
١٤٣	.....	غماذج من صوفية المدور الثاني .....
١٤٣	.....	١ - ذو النون المصري .....

**الصفحة**

١٤٥	٢ - أبو يزيد البسطامي .....
١٥٨	٣ - حمدون القصار .....
١٦٠	٤ - الحكم الترمذى .....
١٦٦	٥ - أبو علي الروذبارى .....
١٦٨	٦ - أبو بكر الشبلى .....
١٧٣	٧ - جعفر الخلدى .....
١٨٠	أهم مميزات الدور الثاني .....
١٨٤	الدور الثالث من أدوار التصوف الإسلامي .....
١٨٧	١ - الحسين بن منصور الخلاج .....
١٩٥	مذهب الخلاج الصوف .....
١٩٥	١ - تمهيد .....
١٩٥	٢ - بين الحلول والاتحاد .....
١٩٨	٣ - نظرية المoho عند الخلاج .....
٢٠٥	٤ - مناقشة موقف الخلاج .....
٢٠٩	٢ - ابن مسرة .....
٢١٢	مذهب ابن مسرة .....
٢١٦	نص من رسالة خواص الحروف .....
٢٢٧	٣ - ابن طفيل .....
٢٣٢	السعادة ورسائلها ( نص من رسالة موى بن يقطان ) ....
٢٤٤	٤ - شهاب الدين السهروردي الإشرافي .....
٢٤٧	المذهب الإشرافي ومصادره .....
٢٥١	فصل في نور الأنوار .....
٢٥٥	٥ - محى الدين بن عرف .....
٢٥٦	منهجه الصوفي .....
٢٥٨	مذهبه .....
٢٦٣	فص حكمه إلهية في كلمة آدمية ( نص ) .....

الصفحة

٦ - عبد الحق بن سعین .....	٢٦٧
مذهبه .....	٢٦٩
القول على التصرف ( نص ) .....	٢٧٣
٧ - عبد الكريم الجيلي .....	٢٨٣
مذهبه .....	٢٨٤
نصوص من كتاب الإنسان الكامل .....	٢٩٠
<b>ملحق الكتاب .....</b>	<b>٣٠٠</b>
ملحق (١) الولاية الروحية كمعامل في التنمية .....	٣٠١
القسم الأول : دراسة مدخلية ( التصوف والتأثيرات الأجنبية ) .....	٣٠٣
القسم الثاني : الولاية والتنمية .....	٣٠٩
القسم الثالث : الدعوة السنوية كنموذج معاصر للممارسات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها للولاية الروحية .....	٣٢٣
ضئيلة البحث : ( محاولة القيام بأبحاث ميدانية تطبيقاً لصحة استخدام المعامل الروحي في التنمية .....	٣٣٠
ملحق (٢) مناقشة التفسير المسيحي للتتصوف الإسلامي عند لويس مارسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة .....	٣٣٥
- الاتجاه المسيحي في تفسير التتصوف عند مارسينيون .....	٣٣٩
- التفسير لموقف الحلاج الصوفي .....	٣٤١
- حقيقة موقف الحلاج الصوفي .....	٣٤٥
- الاتجاه الفارسي الشعري عند الحلاج .....	٣٥١
<b>ملحق (٣) الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية .....</b>	<b>٣٦٢</b>
« مناقشة المصدر الإيراني » .....	٣٦٤
تمهيد .....	٣٦٨
منهج الدراسة .....	٣٦٨
الأصول الأفلاطونية .....	٣٧٤
بين المشائبة والإشراقية .....	

الصفحة

٣٧٦	البناء النوراني الإشرافي .....
٣٨٢	التتابع .....
٣٨٦	قائمة المراجع العامة .....
٣٩١	كتشاف الأسماء .....
٤٠٥	كتشاف المصطلحات .....
٤٢١	فهرست الموضوعات .....